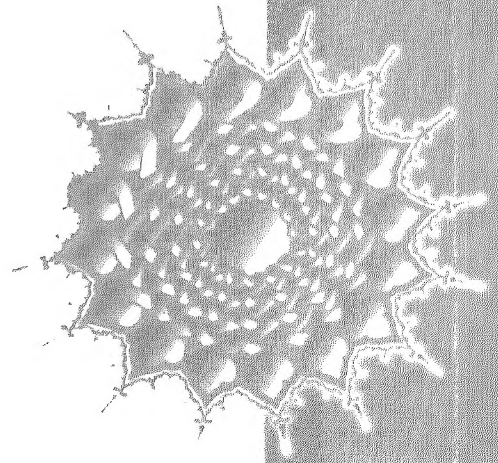
الدكتور جمال المرزوقي

الفلسفة الإسلامية

بين الندية والتبعية



دار الهداية
للطباعة والنشر والتوزيع

اهداءات ٢٠٠٣

الدكتورة/هدي سعد

جامعة عين شمس-القاهرة

الدكتور جمال المرزوقي

الفلسفة الإسلامية

بين الندية والتبعية

دار الهداية
للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى
١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م

تقديم :

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه، وبعد:

فنعترف - بداية - أنه ليس كل ما يأتينا من الغرب شرا ومؤامرة، ولا أحد ينكر أن لدى الغربيين العديد من "القيم العلمية" الجديرة بالاحترام والاقتداء، من الانضباط إلى الإتقان وحسن الإدارة واحترام الوقت، ولكن كل هذه النجاحات الغربية فى كفة وفشلهم الذريع فى الجانب الاجتماعى والإنسانى فى كفة أخرى. ومن المدهش أن عملية النقل والتقليد للغرب فى بلادنا تركز على اقتباس القيم الاجتماعية التى هى أفشل ما عنده وأسوأ ما أنجز، الأمر الذى جعل عملية الاقتباس فى هذه الحالة تصب فى خانة الخصم من رصيدنا، لا الإضافة إليه.

وكانت النتيجة أن فقدنا ثقتنا بأنفسنا، واستهوتنا مظاهر التقدم المادى فى العالم الغربى، وانبهرنا بأشكال البذخ والترف التى نشاهدها، وتبيعها لنا محطات التليفزيون الأجنبية، فطمحنا أن نكون مثلهم إذا ما حاكيناهم فيما يقولون ويكتبون.

والمشكلة التى تكمن وراء الخلل فى بنياننا القيمى، وبالتالى وراء تآكل أو انقراض العديد من القيم الإيجابية فى مجتمعاتنا، ليس الغرب مصدرها، ومن ثم ينبغى ألا نتوجه إليه باللوم أو الاتهام، مشكلة مجتمعاتنا الإسلامية تكمن فيما تعانيه من هزيمة حضارية، أفرزت حالة من الانبهار بكل ما عندهم، والازدراء بكل ما عندنا، وفى حالة كهذه يصبح الغرب نموذجا ويغدو "اللحاق به" هدفا ومقصدا، وأصبحنا نعالج أمراض المجتمع من "صيدلية الآخر" على حد تعبير مفكر الجزائر الكبير مالك بن نبى.

ولست من أنصار الانغلاق والانكماش حول الـــذات، ولســت مــن المتعصبين ضد الأجانب أو دعاة التخــوف مــن الغربــاء، وأرى ضــرورة الانفتاح الدائم على كل الشعوب وتبادل الخبرات والمعارف، ولكـــن الفــارق كبير بيــن الانفتاح والانصياع، بين الندية والتبعية، بيــن الاعــتزاز والثقــة بالذات وإيجابية الانتماء والحمية للدين والوطــن والتربــة، وبيــن الذوبــان والتلاشى فى الآخر٠

والتحدى المصيرى الذى تواجهه مجتمعاتنــــا الإســـلامية، وخاصــة الشباب، يتلخص فى السؤال: كيف يمكن التعامل مع ظــاهرة "العولمــة" دون انطــواء على الذات، وفى الوقـــت نفســه دون "تـــهميش" أو "ذوبـــان فـــى الآخرين"، وليس خافيا علينا أن "العولمة" تهدف إلى الهيمنة والســيطرة مـــن قبل الآخر المتقدم، ووفق منطق الغرب الأمريكى على وجــــه الخصــوص، ونحن مطالبون بالدفاع عن هوياتنا وخصوصيتنا إبتـــداء مـــن الثقافــة إلـــى الاقتصاد ضد مخططى "الهيمنة على العالم" وتفريغه من "المعنى"٠

وليس خاف علينا أيضا، أن الاســـتعمار اليــوم أصبـــح اســـتعمارا اقتصاديا وثقافيا وفكريا ولغويا أيضا، وكم من دولة مســـتقلة فـــى الظـــاهر، ولكنها فى الحقيقة مجرد "دمى" تحركها الأصابع الأجنبية من خلف الســـتار، وصل بها الحال إلى حد إهمال لغتها وقبلها دينها وحضارتـــها وثقافتـــها، لأن أفرادها غارقون فى بحر التشبه والتقليد والتشويه وهذا كله يؤدى إلى تلاشـــى هويتنا وشخصيتنا وكياننا٠

وفى كتابه "أمريكا طليعة الانحطاط" يحلم "روجيه جارودى" بالقضـــاء على هذه الهيمنـــة الاقتصادية والاعتداءات الثقافيــــة، يقـــول: أن السياســـة الوحيدة العتى لهـــا مستقبل هى السياسة التى تجد حلا لمشـــكلاتها الرئيســـية وهى البطالة والهجرة والجوع والتهميش فى العالم، مــــع كـــل نتـــائج تلـــك

المشكلات أخلاقيا وثقافيا، والتنمية على الطريقة الغربية - والكلام مـــا زال لجارودى - لن تحل شيئا من مشكلاتنا الحيوية، فهى تقوم على الإنتاج أكـــثر وأكثر، وبأقصى سرعة لأى شيء، مفيدا وغير مفيد أو مضر أو حتى قـــاتل (كالمخدرات والسلاح)، وزيادة الإنتاج هذه لم تكن بـــذات فـــائدة لمجمـــوع الإنسانية، بل أفادت مالكى وسائل الإنتاج وحدهم، الأمر الذى جعلنـــا نعيـــش فى عالم محطم بين الشمال والجنوب، بين الذين يملكون والذين لا يملكـــون، وإليك طرفا من إحصائية يظهر مدى اتساع الفجوة بين الشمال والجنوب،

يسيطر ٢٠% من سكان العالم على ٨٠% من موارد العالم الطبيعية،
يسيطر ٢٠% من الأغنياء فى العالم على ٨٣% من الدخل العالمى،
بينما يملك ٢٠% من الفقراء ٥, ١% فقط،

ونتيجة لهذا الحطام يموت ٤٠ ألفا من البشر كل يوم من الجـــوع أو سوء التغذية، والفجوة تزداد اتساعا، أضف إلى ذلك أن هؤلاء المدافعين عـن حقوق الإنسان، إلى جوار جرائمهم ضد الإنسانية، يسجلون الأرقام القياســية العالمية فى تعاطى المخدرات، وانتحار المراهقين وعدد الجرائـــم والفســاد، وعلى الرغم من الانتعاش غير العادى للاقتصاد الأمريكى بصورة لم يســبق لها مثيل منذ ثلاثين عاما، فإن دراسة أمريكيـــة أكـــدت وجـــود ٣٥ مليـــون أمريكى تقريبا ينامون جوعى لعجزهم عن تدبير نفقات الطعام، والكثير مـــن الجائعين فى أمريكا من الأطفال الصغار الذين يعجز ذووهـــم عـــن تدبـــير تكاليف إطعامهم،

وهذا الكتاب (فكرنا الإسلامى وثقافة الآخر) يطرح بعـــض الـــرؤى التى قدمهـــا مفكرونا فى حوارهم مع ثقافة الآخر، أملا فى الوصـــول إلـــى كيفية يمكن بها التعامل مع هذه الثقافة، أو إن شئت قلت مع "العولمـــة"، دون "انطواء على الذات"، وفى الوقت نفسه دون "تـــهميش" ودون "ذوبـــان فـــى

الآخرين"، كيفية تبرز مفردات الاعتزاز والثقة بـــالذات وإيجابيـــة الانتمـــاء والحمية للدين والوطن والتربة.

وأنت واجد فى فكرنا الإسلامى، أكثر من رؤية قدمت لنا "نموذجـــا" لكيفية التحاور مع ثقافة الآخر، فـــهذا، علـــى ســبيل المثـــال، الكنـــدى (ت ٢٥٢هــ/ ٨٦٦م)، أول فيلسوف عربى سواء بالمعنى العرقـــى الخـــاص أو بالمعنى الثقافى العام، انفتح على تيارات المعرفة المختلفة، وبجـــرأة تســـتأهل التقدير فى تلك الحقبة الأولى من احتكـــاك الحضـــارة الإســـلامية العربيـــة بحضارات تختلف عنها فى المعارف، وفى نمط الحياة، وفـــى النظـــرة إلـــى الوجود. وحافظ الكندى مع انفتاحه هذا، على مفردات أصالته كمفكر عربـــى مسلم، وإليك بعض الشواهد التى تؤكد ذلك، منطلقاته مثلا فى إثبات حـــدوث العالم، إسلامية خالصة، واقتصر الجـــانب الفلســـفى عنـــده علـــى الأشـــكال الاستدلالية التى استخدمها فى محاولة إثبات الخلـــق مـــن العـــدم بـــالطريق الفلسفى، ولك أن تتأمل رسالته "الفاعل الحـــق الأول والفـــاعل الـــذى هـــو بالمجاز"، وأيضا استخدامه لمصطلحى "المثل" و "المحرك الأول"، انتهى فـــى الرسالة إلى أن العالم مبدع عن مبدع، وأن المبدع تبـــارك وتعـــالى يحفـــظ ويرعى ويعتنى بالكائنات، وهذا يتسق مع التصور الذى يمكن أن نخرج بـــه من آيات القرآن الكريم، وفى تناوله لمصطلحى "المثـــل" و "المحـــرك الأول" تجد أن الوجود الثابت المنزه عن الحركة والتغـــير والصـــيرورة والتحديـــد المكانى والزمانى، ينحصر عنده فى موجود واحد هو الله تعالى، ولكنه يتعـــدد - عند أفلاطون - بقدر ما فى العالم الحسى من أنواع، أو من أشياء تنطـــوى تحت هذه الأنواع، وتجد أيضا أن "المحرك الأول" عند الكندى موجد العـــالم عن عدم، ومسئول عن رعايته وحفظه والعناية به، الأمر الذى لا تجده فـــى محرك أرسطو الأول.

وهكذا فأنت تجد فى آراء الكندى المتعلقة بقضية الحدوث، شواهد واضحة على أنه لم يكن ناقلا عن سواه من الفلاسفة اليونان فحسب، بل أخذ منها ما يلائم آراءه، وعدل عن ما يخالفها، أضف إلى ذلك، أنه فى حديثه عن "الوحدانية" يعبر عن الروح الإسلامية، بمعنى أنه يعتمد على الآيات التى تذهب إلى أن الله تعالى واحد لا شريك له، وأنه تعالى ليس كمثله شيء، وتجد أن حديثه فى الوحدانية والواحد يختلف عن حديث أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، ولك مراجعة مضامين حديث الأول عن "مثال الخير" والثانى عن "المحرك الأول" والثالث عن "الواحد" لتلحظ هذا الاختلاف بوضوح.

والغزالى (ت ٥٠٥ هـ) هو الآخر يقدم لنا نموذجا لكيفية التعامل مع ثقافة الآخر، فهو مفكر توسعت ثقافته وتعددت معارفه، فانفتح على الثقافات المتعددة الموجودة فى عصره، أخذ منها النافع، وترك، بل وانتقد الضار منها بقوة، وكان معياره فى الأخذ والترك، دعوة الإسلام الواضحة إلى ضرورة الأخذ بكل نواحى المعرفة، وبما يعود بالنفع على الجميع، ولا يتعارض مع روحه وجوهره، والذى قام به الغزالى يمثل - فى رأينا - سر أصالته وقوته وجاذبيته.

ورحم الله الإمام محمد عبده (ت ١٩٠٥م) الذى انتهى إلى أنه بإمكان المسلمين أن يلحقوا بركب التقدم الأوربى وذلك بممارسة التفكير العقلى وتبنى العلوم الأوربية، وهى العلوم التى أسهم فيها المسلمون أنفسهم فى الماضى، دون السماح بالنيل من العقيدة الإسلامية.

ونموذج ثالث لكيفية التعامل مع ثقافة الآخر، يقدمه لنا بديع الزمان سعيد النورسى (١٢٩٤هـ / ١٨٧٧م - ١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م، درس فى ظل منهجية التعليم فى زمانه علوما شتى، هى مسالك متنوعة لإيصال

الإنسان إلى الله الخالق سبحانه وتعالى، غير أنه لم يقتنع بأى طريق من الطرق فى دعوته لإنقاذ الإيمان، واتبع طريق القرآن وحده لأنه أقرب الطرق إلى إثارة الفطرة الإنسانية، وتحريك العقول الباحثة عن الحق، والقلوب العامرة بالتوثب الدائم.

وقضية الإسلام الملحة عند النورسى، ليست قضية صراع سياسى يمكن أن يغلب فيه، أو أن يكون مغلوبا، إنما هى قضية صراع حضارى رهيب، لا يمكن أن يغلب فيه الإسلام، إذا عرفه العالم على حقيقته، واعتقده وآمن به، لذا فهو يرى أن أوربا التى تمثل قمة حضارة اليوم يمكن أن تخفى فى رحمها جنين الإسلام، إذا فهمته واستوعبته، وأن هذه الرحم ستنشق عن هذا الوليد يوما ما ليدرج فى أحضان الغرب وينمو ويكبر ويبلغ أشده.

وهكذا فأنت ترى أن كلا من الكندى والغزالى والنورسى، احتفظ برأسه فى طوفان الجديد الوافد، لأنه كان يؤمن بأنه غنى فى ذاته، وأنه يملك شيئا أصيلا، وأن له حضارته وجذوره وعطاءه.

والله أسأل أن يوفقنا إلى ما فيه الخير، وهو ولى التوفيق.

القاهرة - مدينة نصر فى:

١٦ من ذى الحجة ١٤٢١هـ

١١ مارس ٢٠٠١م

جمال المرزوقى

الفصل الأول

مشكلة خلق العالم عند المعتزلة والأشاعرة

ويشمل:

(أ) تمهيد ،

(ب) "شيئية المعدوم" والقول "بقدم العالم" عند المعتزلة ،

(ج) "حدوث العالم" عند الأشاعرة ،

(١) تمهيد

قسَّم المعتزلةُ الموجودات قسمة ثلاثية: قديم، ومعدوم، ومحدث، بينمـــا قسمتها الأشاعرة قسمة ثنائية: قديم، ومحدث، والمعدوم عند المعتزلة هو ماله حظ من الوجود، وأنَّ الله تعالى خلق الأشياء لا من لاشئ، وإنما من شيء هو المعدوم، وهو الممكن الثابت الذى يجوز أنْ يوجد، فليس الخلق ما كان بعد أن لم يكن، وإنما ما كان بعد أنْ كان، أى انتقال الموجـــود مـــن الشيئيـــة إلـــى الجسمية[١].

ومن هنا نشأ خلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول مفهوم الشيء، هـــل هو الموجود كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة، أم هو المعلوم كما ذهب المعتزلة، ويشير الشهرستانى (ت ٥٤٨هـــ) إلى هذا الخلاف بقوله:

" والأشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعيـــن، بينما يذهب المعتزلة إلى أنَّ الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحـــد، فالثبوت عندهم أعم من الوجود"[٢].

" فالأشاعرة" جعلوا الثبوت والوجود والعين والذات مترادفات، بينما الثبـــوت عند "المعتزلة " أعم من الوجود العينى.

ويؤكد هذا الاختلاف بين المتكلمين حول مفهوم الشيء تفرقة الأشعرى (ت ٣٢٤هـــ)[٣]، بين: الأشاعرة الذين لا يثبتون الحمل الاّ لما هـــو موجـــود

---

[١] الدكتور يحي هويدى: "محاضرات فى الفلسفة الإسلامية "مكتبة النهضة، ١٩٦٦م، ص ٩٩-١٠٢

[٢] الشهرستانى: "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، ص ١٥٢

[٣] الأشعرى: "مقالات الإسلاميين ١ ، جـــ٢، ص ١٨٠-١٨١

وجوداً عينياً في الخارج، والمعتزلة الذين يوسعون دائرة الحمل أو الإثبات لتشمل الوجود العيني والذهني معاً.

معنى ذلك أنَّ "الشيء" لدى الأشاعرة مرادف للوجود، ومن ثم فإن "المعدوم" عندهم يعني " اللاموجودات"، أما المعتزلة فقد جعلوا الثبوت أعم من الوجود أي أنه يمكن الإخبار أو الإسناد لموضوع هو في الحال 'معدوم'.

وقد أدى هذا الخلاف حول مفهوم الشيء إلى اختلاف المعتزلة والأشاعرة حول مشكلة " خلق العالم"، فبينما مالت المعتزلة إلى القول "بالقدم" على أساس أنَّ "المعدومات" قديمة وأزلية لم تزل ولا تزال، وأنها لا نهاية لها، وأنَّ صفاتها الذاتية موجودة لها قبل وجودها الخارجي، وعلى هذا 'فالخلق' عندهم هو 'منح الوجود للمعدومات"، أي انتقال الموجود من "الشيئية" إلى "الجسمية".

نقول بينما ذهبت المعتزلة إلى القول "بالقدم" ذهب" الأشاعرة" إلى القول "بالحدوث"، على أساس أنَّ الموجود فقط هو الشيء وليس المعدوم، فما هو كائن شيء، وما ليس بكائن ليس بشيء، فالشيء يكون بعد أن كان عدماً. والله سبحانه وتعالى هو موجد كل شيء من لا شيء.

وهذا الفصل تفصيلٌ لرأى كل من المعتزلة والأشاعرة حول "مشكلة خلق العالم".

(٢) شيئية "المعدوم" والقول "بقدم العالم" عند المعتزلة

ذهبت المعتزلة إلى أنَّ المعدوم "شيء ثابت، وهم يقصدون المعدوم الممكن، إذ أنهم قد ذهبوا إلى تقرير ثبوته تمييزاً له عن المستحيل الممتنع.

يقول ابن حزم: " وجميع المعتزلة إلا هشام بن عمرو الفوطى يزعمون أنَّ المعدومات أشياء على الحقيقة، وأنها لم تزل ولا تزال وأنها لا نهاية لها"(١)

ويقول الشهرستانى موضحاً رأى المعتزلة فى أنَّ المعدوم شئ:

"... والشحام من المعتزلة أحدث القول بأنَّ "المعدوم" شيء وذات وعين. وأثبت له خصائص المعلقات فى الوجود قبل قيام العرض بالجوهر، وكونه عرضاً ولوناً، وكونه سواداً وبياضاً. وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة. وخالفه جماعة، فمنهم من لم يطلق اسم الشيئية، ومنهم من امتنع عن هذا الإطلاق أيضاً مثل أبى الهذيل العلاّف وأبى الحسن البصرى، ومنهم من قال إن "الشيء" هو القديم، وأما الحادث فيسمى شيئاً بالمجاز والتوسع"(٢)

ويذكر الرازى (ت ٦٠٦ هـ) رأيهم مشيراً إلى أنهم قد قرروا:

"أنَّ المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وأنَّ تأثير الفاعل ليس فى جعلها ذوات، بل فى جعل تلك الذوات موجودة، واتفقوا على أنَّ تلك الذوات متباينة بأشخاصها، واتفقوا على أنَّ الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عددٌ غير متناه"(٣)

فنحن واجدون فى هذه النصوص أنَّ "المعدوم" عند المعتزلة شئ، أى أنَّ المعقول الذى لم يتحقق وجوده بعد شئ، له وجودٌ فى عالم آخر غير العالم

---

(١) ابن حزم: "الفصل"، جـ٤، ص ١٥٣.

(٢) الشهرستانى: "نهاية الاقدام"، ص ١٥١.

(٣) الرازى: "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين"، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، ص ٨٣.

الخارجى، وأن المعدومات قديمة وأزلية لم تزل ولا تزال، وأنها لا نهاية لها. وأن صفاتها الذاتية موجودة لها قبل وجودها الخارجى. وأن "المعـــدوم" ذات وحقيقة وماهية لا يخلق الله ذاته، وانما يمنح الوجود لهذه الذات. الخلـــق إذا فى مذهب المعتزلة هو منح الوجود للمعدومات[1]

وقول المعتزلة "بشيئية المعدوم" يأتى من أنـــهم فرقـــوا بيـــن الماهيـــة والوجود، أى بين الشئ من حيث هو حقيقة معقولة يمكـــن أن تتحقـــق فـــى الخارج، ويمكن ألا تتحقق، وبين الشئ من حيث وجوده فى العالم الخارجى.

وأيضا أنهم كانوا حريصين على التمييز بين ماهيات الأشياء الممكنـــة، وماهية الله تعالى، وعلى أساس أن ماهيات الممكنات أمور فى قوتها أن توجد وألا توجد، فإذا وجدت فبفعل فاعل أخرجها من الوجود بالقوة إلـــى الوجـــود بالفعل – وهو الله تعالى – وهذا هو معنى قولهم أن الممكن وجوده غـــير ماهيته. أما الله تعالى واجب الوجود، فوجوده عين ماهيته، ولذا لا يحتـــاج إلى فاعل يوجده[2]:

ويذكر الشهرستانى أن المعتزلة أخذوا فكرة "شيئيـــة المعـــدوم" عـــن الفلاسفة، يقول:

---

(١) راجع الدكتور أبو العلا عفيفى: " الأعيان الثابتة" فى مذهب ابن عربى، و"المعدومات" فى مذهب المعتزلة، ضمن الكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربى، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ١٣ وما بعدها.

(٢) يرى ريتشارد فرانك أنه لا يمكن النظر إلى المعدوم على أنه موجود بـــالقوة، لأن للموجـــود بـــالقوة استعدادا ذاتيا من أجل أن يخرج إلى الفعل، ولأن الوجود بالقوة يستوى مع الوجود بالفعل من حيث تعلقهما معا بمبحث الوجود، ولكننا هنا بإزاء مجالين متباينين: معدومات أو تصورات فى الأذهان تتعلق بالعلم وبمبحث المعرفة، وموجودات أو أعيان تتعلق بالإيجاد أو بمبحث الوجود.

Frank, Richard: The Metaphysics of created being according to Abu-L-Hudhayl Al- Allaf, p.46-49

"أنهم – أى المعتزلة – سمعوا كلاماً من الفلاسفة، وقبل الوصول إلى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير نضيج، وذلك أنهم أخذوا من أصحاب الهيولى مذهبهم فيها فكسوه مسألة المعدوم"[١].

وقد اتفق بعض الباحثين المحدثين مع هذا الرأى، وقالوا أن المعتزلة قد تأثروا بهيولى أرسطو ومُثل أفلاطون حيث أثبتوا المعدوم شيئاً[٢]

وتجدر الإشارة إلى أن آراء المعتزلة فى "المعدومات"، كان لها صدى فى نظرية ابن عربى الصوفى (ت ٦٣٨ هـ) فى "الأعيان الثابتة". ويقصد ابن عربى "بالأعيان" الحقائق والذوات أو الماهيات، ويقصد "بالثبوت" الوجود العقلى أو الذهنى، كوجود ماهية الإنسان، أو ماهية المثلث فى الذهن، ويقابل الثبوت بالوجود الذى يقصد به التحقق فى الخارج، فى الزمان والمكان، كوجود أفراد الإنسان، وأفراد المثلث فى العالم الخارجى.

ومعنى هذا أنَّ ابن عربى حين يتكلم عن "الأعيان الثابتة"، إنما يعترف بوجود عالمٍ معقول توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة، إلى جانب العالم الخارجى المحسوس الذى توجد فيه أشخاص الموجودات[٣]. فيرى ابن عربى أنَّ المخلوقات التى نُطلق عليها اسم العالم الظاهر، لها من حيث ثبوتها فى العلم الإلهى – وجودٌ سابق على وجودها المحسوس، وأنها من هذا الوجه، صور أو أحوال فى العقل الإلهى وفى الذات الإلهية، وهو يطلق على هذه الموجودات المعقولة، المعدومة فى الوجود الخارجى، اسم "الأعيان الثابتة".

---

[١] الشهرستانى: "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، ص ١٥٩.

[٢] الدكتور ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة،جـ٢، ص١٣٢، الدكتور يحيى هويدى، "دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية"، ص ١٤٧–١٦٠، الدكتور زهدى جار الله، المعتزلة، ص ٥٨–٥٩.

[٣] الدكتور أبو العلا عفيفى: "الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات عند المعتزلة"، ص ٢٠٩.

وعلى هذا فليس "للأعيان الثابتة" وجود مستقل زائد على الذات الإلهية بأكثر مما لأفكارنا من وجود مستقل زائد على عقولنا. هى حقائق ثابتة، ولكنها معقولة، هى مقتضيات الأسماء الإلهية التى تتعيّن بها الذات فى صور أعيان الممكنات، وليس فى الوجود سوى الله سبحانه، أى ليس فى الوجود سوى الذات الإلهية وهذه الأعيان الثابتة. يقول ابن عربى[1] :-

".. وهنا حارت الألباب، هل الموصوف بالوجود، المدرك بهذه الإدراكات الحسية، العين الثابتة انتقلت من حال العدم إلى حال الوجود، أو حكمها تعلقاً ظهورياً بعينٍ الوجود الحق تعلق صور المرئى فى المرآة – وهى فى حال عدمها كما هى ثابتة منعوتة بتلك الصفة، فتدرك أعيان الممكنات بعضها بعضاً فى مرآة وجود الحق، والأعيان الثابتة على ترتيبها الواقع عندنا فى الإدراك هى على ما هى عليه من العدم؛ أو يكون الحق الوجودى ظاهراً فى تلك الأعيان وهى له مظاهر، فيدرك بعضها بعضاً عند ظهور الحق فيها، فيقال قد استفادت الوجود، وليس إلا ظهور الحق فيها، وهو أقرب إلى ماهو الامر عليه من وجه، والآخر أقرب من وجه آخر، وهو أن يكون الحق محل ظهور أحكام الممكنات، غير أنها فى الحكمين معدومة العين، ثابتة فى حضرة الثبوت. وليس هذا الحكم إلا لأهل هذا الطريق (أى الصوفية). وأما غيرهم فإنهم على قسمين: طائفة تقول لاعين للممكن فى حال العدم، وإنما تكون له عينٌ إذا أوجده الحق – وهم الأشاعرة ومن قال بقولهم. وطائفة تقول إن لها (الممكنات) أعياناً ثبوتية هى التى توجد بعد أن لم يكن، وما لا يمكن وجوده (فى الخارج) كالمحال فلا عين ثابتة له، وهم المعتزلة"

---

[1] ابن عربى: "الفتوحات المكية"، دار صادر، بيروت، جـ٤، ص ٢٦٩-٢٧٠.

وابن عربى فى هذا النص يرى أنَّ الأشاعرة ينكرون أنَّ للممكنات أعياناً فى حال عدمها، وإنما تكون عينا عندما يوجدها الله تعالى، بعبارة أخرى ينكرون وجود ماهيات الممكنات فى العالم المعقول. أما المعتزلة فيقول إنهم يقولون إنَّ للممكنات أعياناً قبل حدوثها، وأنها هى التى توجد (أى تتحقق فى العالم الخارجى) بعد أن لم تكن.

وقد أدى حديث المعتزلة عن "شيئية المعدوم" ببعض الباحثين إلى الاعتقاد أنهم – أى المعتزلة – أميل إلى القول "بقدم العالم"، فمن القدامى نذكر عبد القاهر البغدادى (ت ٤٢٩هـ) يقول:

"قال المسلمون: خلق الله عز وجل الشئ من لا شئ، وقالت المعتزلة: إنه خلق الشئ من شئ، فاضمروا قدم الأشياء لقولهم بما يؤدى إليه، ثم يعلق على ذلك بقوله: كأنهم أضمروا قدم العالم، ولم يجسروا على إظهاره، فقالوا بما يؤدى إليه"[١]

وكذلك ذكر الإسفراييني (ت ٤٧١ هـ): أنَّ قولهم بأنَّ المعدوم شئٌ، تصريح منهم بقدم العالم[٢].

ومن الباحثين المحدثين، يقول ماكدونالد: "ان الشئ سواء فى حال وجوده أو عدمه له كل الصفات الذاتية من جوهرية وعرضية، وأنَّ الله بخلقه له لا يضيف إلاّ صفة واحدة له هى صفة الإيجاد فينتقل من معدوم إلى موجود، وفى هذا اقتراب من القول بقدم المادة"[٣] .

---

[١] البغدادى: "أصول الدين"، ص ٧١

[٢] الاسفراينى: " التبصير فى الدين"، ص ٤٧.

[3] Macdonald: Development of Muslim theology. New York, 1903, p. 159.

وإلى نفس المعنى ذهب كل من رهدى جار الله[١] والدكتور البير نصرى نادر[٢] والدكتور يحيى هويدى[٣] على اساس أنْ أثر الفاعل عر وعلا – عند المعتزلة – ليس سوى المرور بالمعدوم الممكن من إمكان الوجود إلى الوجود، دون أنْ يعنى ذلك أنّ الفاعل يمنح الموجودات ما هيتها.

ولكن الدكتور أحمد محمود صبحى[٤] له رأى آخر حول هذا الموضوع يلخصه فى قوله:

"إنّه لا متعلق إطلاقاً لمشكلة "شيئية المعدوم" بمبحث الوجود بل إنها من صميم مبحث المعرفة، ومن ثم لا صلة لها على أى نحو من الأنحاء بقدم العالم، وأن المعتزلة قد فرقوا تماماً بين إثبات الشيئية للمعدوم –أو بالأحرى للتصورات العقلية– وبين مبحث الوجود، فالصفات الذاتية للجواهر والأعراض هى لها لذاتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر، إذ يمكننا أن نتصور الجوهر جوهراً أو عيناً أو ذاتا، ولا يخطر ببالنا أنه أمر موجود مخلوق بقدرة القادر، والمخلوق المحدث إنما يحتاج إلى الفاعل من حيث وجوده إذ كان فى نفسه ممكن الوجود. ويضيف قائلا: إن الذى أدى بالمعتزلة إلى الخوض فى مشكلة "شيئية المعدوم" قولهم بأزلية العلم الإلهى، أى أن الله تعالى عالم بالمحدثات قبل حدوثها أو خلقه لها، معنى هذا أن المحدثات قبل وقوعها معدومة من الناحية الوجودية، ولكنها حقائق بالنسبة

---

(١) زهدى جار الله: " المعتزلة"، منشورات النادى العربى، يافا ١٩٤٧. ص ٥٩-٦٠

(٢) الدكتور البير نصرى نادر. "فلسفة المعتزلة" - جزءان نشر دار الثقافة ١٩٥٠ الجزء الثانى

(٣) الدكتور يحيى هويدى: "محاضرات فى الفلسفة الإسلامية". النهضة، ١٩٦٦، ص ٩٩-١٠٢

(٤) الدكتور أحمد محمود صبحى. " فى علم الكلام" مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٨م، ص ٣١٢ - ٣١٤

الى علم الله وكان أحرى بالأشاعرة ان يسموها معلومات طالما أنها تتعلق بالعلم، لا معدومات" لأنّ هذه تتعلق بالوجود. الامر الذى أدى الى تشنيع خصوم المعتزلة من الأشاعرة من جهه وإلى التباس الأمر على بعض الباحثين المحدثين من جهة أخرى، ولا حرج على المعتزلة أنْ سموا هذه "المعلومات" قبل تحققها أشياء طالما أنهم قد حددوا تعريف الشى بأنه ما يخبر عنه، ولم يلتزموا بإثبات صفة الوجود له.

(٣) "حدوث العالم" عند الأشاعرة

تنقسم الموجودات عند الأشاعرة إلى قسمين: قديمٌ ومُحدث، والأولى تطلق على الله عز وعلا، والثانية تطلق على العالم. فهم يقررون فى حسم ووضوح أنّ الله تعالى هو القديم الواجب بذاته المتفرد بسرمديته لا يشاركه أحدٌ فى أزليته، أمّا العالم فهو كل موجود سوى الله تعالى، وهو - أى العالم - ممكنٌ حادث، وهو أجسامٌ مؤلفة من جواهر وأعراض، وهو كائن بعد أن لم يكن، أحدثه الله تعالى من عدم محض[(١)]

والمتصفح للقرآن الكريم يرى أنّه يقرر فى وضوح لا لبس فيه الثنائية بين الله تعالى والعالم[(٢)] ، وقد عبّر الأشاعرة عن هذه الثنائية قائلين:

---

(١) راجع: الجوينى، "العقيدة النظامية"، تحقيق الدكتور احمد حجازى السقا، ص ١٦، الإسفراينى، "التبصير فى الدين" تحقيق محمد زاهر بن الحسن الكوثرى، الآمدى: "غاية المرام"، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، ص ٢٤٧، أبو البركات البغدادى، "المعتبر فى الحكمة" جـ٣، ص ٢٨. الطوسى "الذخيرة" تحقيق الدكتور رضا سعادة، ص ٧٥ الجوينى "الشامل"، تحقيق الدكتور على سامى النشار وآخرون، ص ١٢٩

(٢) الدكتور أبو الوفا التفتازانى، "الإنسان والكون فى الإسلام" دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٥ م، ص ٤٦

"ليس في الوجود إلاّ الخالق وخلقه"[١]، "وكل ما في الكون سوى الله جواهرُ وأعراض"[٢]، وقد أوجده الله تعالى على سبيل الإختراع والإبداع[٣]، وإحداث الشئ من لا شئ بمعنى إخراجه من العدم إلى الوجود[٤]

ونجد هذه المعانى واضحة عند الأشاعرة، فالباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) يذهب إلى القول بإن الموجودات على قسمين: قديمٌ لم يزل، ومُحدَث لوجوده أول، فيقول:

" القديم هو المتقدم فى الوجود على غيره، وقد يكون لم يزل وقد يكون مستفتح الوجود، دليل ذلك قولهم: بناء قديم يعنون به أنه الموجود قبل الحادث، وقد يكون المتقدم بوجوده على ما حدث بعده متقدماً إلى غاية، وهو المحدَث المؤقت الوجود، وقد يكون متقدماً إلى غير غاية، وهو القديم جل ذكره، وصفات ذاته، لأنه لو كان متقدماً إلى غاية يؤقت بها، فيقال إنّه قبل العالم بعام أو مائة ألف عام، لأفاد توقيت وجوده أنه معدوم قبل ذلك الوقت والله يتعالى عن ذلك"[٥].

ثم يعرف الباقلانى المحدَث تعريفاً استفاده من مدلوله اللغوى، يقول:

---

[١] ابن حزم، "الفِصل"، جـ٥ ص ٩٩.

[٢] نفس المرجع، جـ٣، ص ٩٠- ٩١، جـ٥، ص ٤٩.

[٣] الإبداع في اللغة: إحداث شيء على غير مثال سابق. وله في الاصطلاح عدة معان: الأول: تأسيس الشيء على الشيء، أى تأليف شيءٍ جديد من عناصر موجودة سابقاً، كالإبداع الفنى، والإبداع العلمى، والثانى: إيجاد الشيء من لاشيء، كابداع البارى سبحانه، فهو ليس بتركيب ولا تأليف، وإنما هو إخراجٌ من العدم إلى الوجود. (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، جـ١، ص ٣١، ٣٢، ٤٢، ٥٤١) ومفهوم الإبداع عند الفلاسفة هو الايجاد (غير المسبوق بعدم، ويقابله الصنع الذى هو إيجاد مسبوق بعدم، (التهانوى، كشاف إصطلاحات الفنون، جـ١، ص ١٩٣).

[٤] ابن حزم، "الفِصل" جـ٣، ص ٦٤

[٥] الباقلانى: "التمهيد" ص ٤١ ومابعدها

"المحدث هو الموجود عن عدم، يدل على ذلك قولهم: حدث بفلان حادث من مرض، أو صداع، إذا وجد به بعد ان لم يكن، وحدث بـه حدث الموت، وإحداث فلان فى هذه العرضة بناء، أى فعل مالم يكن من قبل[١].

ويبين الباقلانى المراد بلفظ "العالم" وهو كل ما سوى الله تعالى من أجسام وجواهر وأعراض، فيقول:

"جميع العالم العلوى والسفلى لا يخرج عن هذين الجنسين، أعنى الجواهر والأعراض[٢].

وهذا ما ذهب إليه الجوينى (ت ٤٢٨ هـ)، يقول:

"الجسم فى اصطلاح الموحدين المتألف، فإذا تألف جوهران كانا جسماً، إذ كل واحدٍ مؤتلف مع الثانى"[٣].

وينتهى الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) إلى أنّ العالم بجملته كان ممكناً ثم أصبح "واجب الوجود بغيره" الذى هو (هذا الغير) الذات الإلهية. لأنْ الشيء لايمكن أنْ يحقق لنفسه صورة لم تكن محققة له فى وقت واحد من جهة واحدة، ولذلك فإنّ الله تعالى موجود، يقول الغزالى:

"إنّ الموجود إمّا أنْ يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود. وممكن الوجود لابد أنْ يتعلق بغيره وجوداً ودواماً. والعالم بأسره ممكن الوجود، فيتعلق بواجب الوجود"[٤].

ويرى الغزالى أنّ تعلق الكائنات بالله تعالى يختلف عن تعلق الكائنات بعضها ببعضها الآخر. فالعلاقة بين الكائنات علاقة متبادلة[٥]، بمعنى أنّ كل

---

[١] الباقلاني مرجع سابق.

[٢] نفس المرجع، ص ٢٢.

[٣] الجويني. "الإرشاد" ص١٧، البغدادى "أصول الدين". ص٣١ وما بعدها

[٤]، [٥] الغزالى "معارج القدس فى مدارج النفس" ص ١٤٢ وما بعدها

واحد منها يكون علة ومعلولاً. فالأب علة للابن، لكن الابن أيضاً علة في كون الأب أباً وهكذا ".. أمّا لله تعالى فلا تتعلق به الكائنات على هذا الوجه. فهو سبحانة وتعالى فاعلٌ لا منفعل، علة لا معلول، واجبٌ بذاته، وليس واجباً بغيره، والله تعالى قبل أنْ يخلق العالم لم يكن ثم إلا هو سبحانه، بعبارة أخرى فإنّ الله تعالى واجب الوجود بذاته سواء وجد العالم أو لم يوجد".

ويشير الشهرستانى (ت ٥٤٨ هـ) إلى أنّ هناك فرقاً بين وجوب العالم بإيجاب البارى، وبين وجود العالم بإيجاد البارى، أما "وجود الشيء بإيجاد موجده" فصواب من حيث اللفظ والمعنى، وأمّا "وجوب الشيء بإيجاب الموجب" فخطأ، ذلك أنّ الواجب لا يكون ممكناً، إذ الممكن جائز وجوده وجائز عدمه، وحينما جعل الفلاسفةُ "الواجب بغيره" "ممكناً بذاته" فكأنهم جعلوا العالم جائزاً وجوبه وهذا تناقض.

لقد استفاد العالمُ وجودَه من المرجح، ولا يقال استفاد منه وجوبه، فإنّ الوجوب له أمرٌ عارض، ومن ثم يمكن أنْ يقال:

" وُجد العالمٌ بإيجاد واجب الوجود، فعرض له الوجوب، ولا يقال واجب بغيره ممكن بذاته، ذلك أنّ الواجب والممتنع طرفان، والممكن بواسطة بينهما لا هو بواجب ولا بممتنع، وإنما هو جائز الوجود وجائز العدم، لقد انحرف كلامهُم – الفلاسفة- بقولهم وجب وجود العالم بإيجابه"[١].

فالقسمة العقلية تقتضى – فى رأى الشهرستانى – الحصر في ثلاثة أقسام:

واجب وجائز ومستحيل، "فالواجب" هو ضرورى الوجود، "والمستحيل" هو الضرورى العدم، "والجائز" ما لا ضرورة فى وجوده أو عدمه، فإذا كان العالمُ ممكن الوجود بذاته، فذلك بإيجاد غيره لا بإيجاب غيره، ولا يصح أنْ

---

[١] الشهرستانى: "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، ص ٢١ وما بعدها.

يكون العالم "واجب الوجود" حتى لو اتصف أنه بغيره، لأنّ الوجود المستفاد لا يتساوى مع الوجود الذاتي.

وهكذا نجد أنّ الوجود ينقسم عند الأشاعرة إلى ممكنٍ وضروري، وأنّ الممكن لابد وأنّ يكون له فاعل، وهو الله تعالى (واجب الوجود)، وأنّ العالم بجميع ما فيه جائزٌ أنْ يكون على مقابل ماهو عليه، والجائز محدَث وله محدِث، كائنٌ بعد أن لم يكن شيئاً ولا عيناً ولا جوهراً، أحدثه الله تعالى من عدم محض.

وقد ذهب الأشاعرة إلى أنّ كل شيء موجود، وكل موجود شيء، وما لا يوصف بكونه شيئاً لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً[١].

والقول "بأنّ الموجود هو الشيء والشئ هو الموجود". معناه أنه لا يمكن أنْ يسمى شيئاً إلاّ الموجود، فالموجود فقط هو الشيء وليس المعدوم، فما هو كائن شيء، وما ليس بكائن ليس بشيء، فالمعدوم ليس بكائن، إذ العدم لدى الأشاعرة لايمثل أية فكرة، ولا يحوى أى وجود، فهو عدم حق بكل ما يمكن أنْ تحوى هذه الكلمة من نفى معنى الوجود. فالشيء يكون بعد أنْ كان عدماً. والله سبحانه وتعالى هو موجد كل شيء.

وعلى هذا فقد ساوى الأشاعرة بين قول (شئ) وبين الإثبات، وبين القول (ليس بشئ) وبين النفى[٢].

ويفرّق الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) بين المعلوم، والشيء، ويذكر أنّ المعلوم يتعلق بالموجود والمعدوم، وأنّ الشيء مفهومه هو الموجود الكائن الثابت؛

---

(١) الجوينى: "الشامل"، ص ١٢٤، الشهرستانى"نهاية الإقدام فى علم الكلام"، ص ١٥١، الإيجى: "المواقف"، ص ١٧.

(٢) الباقلانى: "الإنصاف"، ص ٢٦.

ويستدل على ذلك باستعمال أهل اللغـة لفـظ "شـيء" فـى الإثبـات، ولفـظ "ليـس بشيء" فى النفى، فقول القائل: "ما أخذت من زيد شيئاً، ولا سمعت منـه شـيئاً، ولا رأيت شيئاً – نفى لمذكور، وقولـه: أخـذت شـيئاً، وسـمعت شـيئاً، ورأيـت شيئاً اثبات لمذكور"[1]

يفهم من ذلك أنَّ الباقلانى استعمل لفظ الشيء فى مدلوله اللغـوى، وهـو أنه إثبات لأمر، وعلى هذا فإنَّ المعدوم "منتفٍ" ليس بشيء فى رأيه[2].

وفى رأينا أنَّ التعريف الذى اختاره الأشاعرة للفظ "الشيء" أكثر توفيقـاً مما ذهب إليه المعتزلة من أنه يساوى المعدوم. لأنَّ هذا الاختيار مـن جـانب الأشاعرة قد انتهى بهم إلى إثبات حقيقة كبرى وهى قدرة الصانع عز وعـلا، فالله تعالى قادرٌ وقدرته تتجلى فى أن يصنع الشيء من العدم، وهذه القدرة لا يصح أنْ تكون خافية، بل إن من صفة القدرة أنْ تؤثر فـى مقدورهـا، وإثبـات

---

[1] الباقلانى: "التمهيد"، ص٤٠.

[2] جديرٌ بالإشارة أنَّ المعدوم ينقسم عند الباقلانى إلى خمسة أنواع:

(أ) – معدوم ومحال ممتنع لم يوجد ولن يوجد قط، مثل اجتماع النقيضين، وكون الجسم فى مكانين، وما جرى مجرى ذلك مما لم يوجد قط ولا يوجد أبداً.

(ب) معدوم لم يوجد قط، ولا يوجد أبداً، ولكنه يصح ويمكن أنْ يوجد، وذلك مثل رد أهـل المعـاد إلى الدنيا، وخلق مثل العالم، وأمثال ذلك مما أخبر الله تعالى أنه لا يفعله، وإن كـان ممـا يصـح فعله.

(جـ) معدوم فى وقتنا هذا، ولكنه سيوجد فيما بعد، كقيام السـاعة، والجـزاء من ثـواب وعقـاب، وغير ذلك مما أخبر الله تعالى أنه سيفعله.

(د) معدوم فى وقتنا هذا، ولكن كان موجوداً فى الماضى، وذلك كأفعالنا الماضية، ممـا وقعـت فـى أمسنا ثم مضت وانقضت.

(هـ) معدوم تتساوى احتمالات أنْ يكون أو لا يكون، مثل ما يكون من حركة الأجسـام، ويرجـح ترجيح أحد الطرفين سواء باختيار الوجود أو العدم لتقدير الله تعالى.

(راجع الباقلانى: التمهيد، ص ٤٠ وما بعدها)

ذلك الأثر يكون بإثبات عملية الخلق من العدم إلى الكون والوجود، فلو كان الشيء شيئاً في العدم، كما ذهبت إلى ذلك المعتزلة، لما أمكن أنْ يكون للقدرة أثرٌ يصبح به هذا المعدوم موجوداً.

فالموجود عند الأشاعرة هو الموجود الحادث الذى يوجد من العدم، ولهذا الأمر أهميته إذ أن إثبات الوجود من العدم المحض هو أساس فكرة الحدوث لدى الأشاعرة، كما أنهم – الأشاعرة – يرون أنَّ المعتزلة – بتعريفهم الشيء بالمعلوم، وليس الموجود – قد أثبتوا الشيء في العدم، لأنَّ المعلوم قد يكون معدوماً أو موجوداً، ويصبح أثر قدرة الله في إثبات صفة الحدوث لا غير، وليس إيجاد الموجود من المعدوم، وقدرة الله تعالى لها أثر، مقدور ملموس.

"والحادث" عند الأشاعرة هو الذى لم يكن – ولو جزء من الثانية – مع الله منذ الأزل، ثم كان، معنى هذا أنْ يتقدم الفاعل (الله تعالى) على فعله (العالم) تقدماً زمنياً، أو أن شئنا قلنا أن يكون الله تعالى وحده، ثم يكون – تعالى– ومعه العالم. أى أن الأشاعرة أكدوا على الحدوث بالزمان.

ونجد في نصوص الأشاعرة، ما يؤكد أنَّهم ذهبوا إلى القول بحدوث العالم مستندين في ذلك إلى أنَّ الوجود ينقسم –كما قلنا– إلى ممكن وضرورى، والممكن لابد أنْ يكون له فاعل. ولمَّا كان العالم مُمكناً، وجب أنْ يكون الفاعل له واجب الوجود.

يقول الأشعرى (ت ٣٢٤هـ): إنَّ الدليل على أنَّ للخلق صانعاً، هو أن الإنسان الذى في غاية الكمال والتمام، كان نطفة ثم علقة، ثم لحماً ودماً، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال، لأنا نراه في حال كماله وتمام عقلة لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً، ولا أنْ يخلق لنفسه جارحة، وفي

حال ضعفه ونقصانه يكون أعجز عن فعل ذلك، فدلّ هذا على أنه- الإنسان- ليس هو الذى ينقل نفسه من حال إلى حال، وأن له ناقلا ومدبراً دبره على ما هو عليه. لأنه لايجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر.

فإن قالوا: فما يؤمنكم أنْ النطفة لم تزل قديمة؟ قيل لهم لو كان ذلك كما ادعيتم لم يجز أنْ يلحقها الاحتمال والتأثير ولا الانقلاب والتغير ، لأنّ القديم لايجوز انتقاله وتغيره، وأن تجرى عليه سمات الحدث. فبطل بذلك قدم النطفة وغيرها من الأجسام[1].

فنحن واجدون فى كلام الأشعرى، أن الإنسان، كسائر الكائنات الأخرى، لم يكن شيئاً ثم كان، وأنه فى الانتقال من حال إلى حال، إنما ينمو ويتطور وينتقل من النقص إلى الكمال ومن الضعف إلى القوة. ومن المعلوم أنّ الإنسان لم ينقل نفسه من طور إلى طور، ومن حالة إلى أخرى، ولهذا وجب أنْ يكون هناك إله خالق، مبدع، هو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده، وهو الذى يطور الإنسان وينقله من حالة إلى حالة أخرى وهكذا [2]

ويذهب الباقلانى (ت٤٠٣هـ) أنّ الدليل على حدوث هذا العالم، وبالتالى ضرورة وجود محدث له، هو ما يطرأ على موجوداته من تغير وفساد، بحيث ينتقل كل موجود من موجوداته من حال إلى آخر، وهذا يدل- فى رأى الباقلانى- على أنه(العالم) محدث لأن القديم ثابت لا يتغير ولا

---

(١) الأشعرى "كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع" ص٩٧-٩٩، نشرة حموده غرابة، مكتبة الخانجى سنة ١٩٥٥م.

(٢) من الواضح أن الأشعرى قد اعتمد فى المقام الأول على القرآن الكريم فى قوله تعالى: "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظاما، فكسونا العظام لحما، ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين" (سورة المؤمنين، آيات ١٢-١٤)

يستدل وطالما أنّ العالم بأجسامه محدث فإنه محتاج إلى من يحدثه ألا وهـــو الله[١]

وقد اهتم الأشاعرة منذ القرن الخامس الهجرى على وجه الخصـــوص بإثبات حدوث العالم رداً على فلاسفة الإسلام- وعلى رأســـهم ابـــن ســـينا- القائلين بقدم العالم.

فيقدم الجوينى _(ت٤٧٨هـ) دليلاً على حـــدوث العـــالم يســـتند إلـــى المشاهدة الحسية، وهى عنده مصدر يقينى للمعرفة، يتضح من مشاهدة ما فى العالم المحسوس من تغير الأجسام وتشكلها، وهذا يعنى أنها تتصف بـــالجواز أو الأمكان لا الوجوب أو الضرورة، فإذا كان الجسم ساكناً فإنه من الجـــائز عقلاً تصوره متحركاً، وإذا كان مرتفعاً، فمن الممكن تقديره منخفضاً، وكل ما يتغير ولا يثبت على حال فهو جائز، وكل ما هو جائز يستحيل اتصافه بالقدم.

"وإذا ثبت وجود المحدثات فى وقتٍ معين، فإن ذلك لا يكون من تلقـــاء ذاتها، وإلا لأمكن أنْ تكون قديمة كواجب الوجود، أو أنْ تظل قبل وجودهـــا فى حال العدم، فلا تخرج إلى الوجود، فجواز وجود الحـــادث لا يمكـــن أنْ يكون لذاته، وإنما لمعنى زائد عليه غير قائم به، فالحادث (الممكن) إذاً مفتقرٌ إلى المحدِث (الواجب)"[٢].

---

[١] راجع الباقلانى، " الإنصاف"، ص٣٠.

[٢] الجوينى، "الشامل"، ص ٢٦٤. وهذا دليل يقترب من دليل الفلاسفة فى استناد الممكن إلى الواجـــب، يضيفه الجوينى إلى أدلة الأشاعرة التقليدية المستندة إلى استحالة وجود معلول لا عن علة على هـــذا يكون الجوينى قد أفاد من الجو الفلسفى بعد ظهور كبار فلاسفة الاسلام، كالفارابى وابن سينا

فالحوادث كلها تقع مرادة للــه تعـالى، نفعهـا وضرهـا، خيرهـا وشـرها، والرب -تعالى- خالق لجميع الحوادث، مريدٌ لما خلقه، قـاصدٌ إلـى إبـداع مـا اخترع[1].

إنه سبحانه منفرد بخلق المخلوقات، فلا خالق سواه، وكـل حـادث فاللـه تعالى محدِثه، والدليل على أنه منفرد بالإيجاد والاختراع أنَّ الأفعال تدل علـى علم فاعلها، ولكن الأفعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صـفاتها، ولـو كانوا خالقين لها محيطين لها لكانوا محيطين بجملة صـفاتها[2].

وإذا كـان الجوينـى قد اتجـه بمسـار المذهـب الأشـعرى إلـى معارضـة الفلاسفة القائلين بالقدم، فإن تلك المعارضـة قد بلغت ذروتهـا لـدى تلميـذه أبـى حامد الغزالى(ت٥٠٥ هـ)[3].

ويشير الشهرستانى (ت ٥٤٨ هـ) إلى التباين بين الله تعالى والعالم مـن حيث الوجود الزمانى. إذ وجود الله تعالى ليس زمانياً مـا دام لا تجـرى عليـه الحوادث، وتتعالى ذاته عن أحكام الزمان، بينمـا العـالم ليس كذلـك، ومـن ثـم فليست هناك معية زمانية بين الله والعالم، وكما أن وجوده تعالى ليس مكانيـاً،

---

(١) راجع، الجوينى، "لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة" تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود، ص ٩٧.

(٢) نفس المصدر، ص ١٥٦ - ١٥٧.

(٣) راجع "تهافت الفلاسفة"، ص ٧ - ١٩. ومهما يكـن مـن موقـف الغزالى تجاه علـم الكـلام، فإنـه - الغزالى - احتفظ بالقضايا الرئيسية التى عالجها الأشعرى، ودافع عنها. لكنه يختلـف عمـن تقدمـه مـن المتكلمين بالطريقة التى عالج بها هذه القضايـا، وبـاللجوء إلى منطـق أرسـطو للدفـاع عنهـا، وهـو أول متكلم استعمل هذا المنطق، بعد أن كـان الجوينـى قـد شـق طريقـه دون أن يعبدهـا، فـأصبحت طريقـة المحدثين، كما يسميهم ابن خلدون. وقد ظهرت هذه الطريقة الجديدة بـأجلى مظاهرهـا فـى "تهافت= =الفلاسفة" وفى "الرد على الباطنية" - اللذين يعتبرهما الغزالى نفسه من جنـس علـم الكـلام - كمـا ظهرت فى "قواعد العقائد" و "الرسالة القدسية".

ولا يقبل المكانية فلا يجوز عليه القرب أو البعد أو الفوقية أو الجهة بمعانيها الحسية أو المعية المكانية، فكذلك لا يقبل وجوده تقدماً أو تأخراً أو معية زمانية[١].

إن التساوق الزمانى بين الله تعالى والعالم يؤدى إلى نتائج كلها باطلة، أولها: أنه يجعل من الواجب بذاته، والواجب بغيره موجودين متضايفين، كالأبوة والبنوة، فلايكون لأحدهما وجود إلا بوجود الآخر، ومن ثم يصبح وصف البارى بأنه واجب بذاته باطلاً.

وثانيها: أنْ يتساوق وجود الله بوجود العالم، فيصبح إما وجود الله زمانياً، أو وجود العالم ذاتياً، وإذا بطل ذلك، فقد بطل القول بأن العالم دائم الوجود بالواجب.

وإذا كان العالم جائز الوجود فهو مستحق العدم باعتبار ذاته، لولا موجده. فاستحقاق وجوده عرضى مأخوذٌ من الغير، واستحقاق عدمه ذاتىٌ مأخوذ من ذاته، فهو إذا مسبوق بوجود واجب، ومسبوق بعدم جائز فتحقق له أول، والجمع بين ماله أول وبين مالا أول له محال. "فلا يستدعى حدوث العالم مادة تسبقه، وحينما يقال على العالم أنه وجد عن عدم أو بعد عدم أو يسبقه عدم فلا يعنى ذلك أنّ العدمَ شيءٌ عنه وجد العالم[٢]

ويتابع الرازى(ت ٦٠٦ هـ) رأى الأشاعرة فى القول بحدوث العالم، ويرى أنّ كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن الوجود، وكل ما كان ممكن الوجود فهو محدَث، فيلزم أنّ كل ما سوى الله محدَث. ولفظ الإيجاد عنده يعنى إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، فالله منفردٌ بالقدم، أمّا العالم وما فيه من أجسام فهو محدَث، والمحدَث إما أنْ يكون متحيزاً أو قائماً بالتحيز،

---

[١] الشهرستانى، "نهاية الإقدام"، ص ٨ وما بعدها، و"مصارعة الفلاسفة"، ص ١٠٦ – ١٠٨.

[٢] الشهرستانى، "نهاية الإقدام"، ص ٣٦.

أما الله تعالى فهو لا متحيز ولا قائم بالتحيز، والمتحيز إما أنْ يكون قابلاً للانقسام وهو الجسم، أو غير قابل للانقسام وهو الجوهر، أما القائم أو الحال فى المتحيز فهو العرض. والأجسام كلها متماثلة فى أنها تشغل حيزاً، وفى قبولها الأعراض، وفى أنها حادثة.[1]

ويعتبر المكلاتى[2] من الأشاعرة المتأخرين (ت ٦٢٦ هـ) الذين تأثروا بالمنطق الأرسطى، واستخدموه للدفاع عن قضية "حدوث العالم".

وقد قدم المكلاتى - لإثبات الحدوث - قياسين، صرّح بصدد أولهما أنه "قياس حملى من الضرب الأول من الشكل الأول" ولم يذكر شيئاً عن طبيعة الثانى.

أمَّا القياس الأول فهو:

كل موجود سوى الله تعالى فهو جائزٌ بالنظر إلى ذاته

وكل جائز بالنظر إلى ذاته حادث

فكل موجود سوى الله تعالى حادث

وأمَّا الثانى فهو:

العالم متغير

كل متغير حادث

العالم حادث[3]

---

(1) الرازى، المحصل، ص ٨٧ - ٩٧.

(2) أبو الحجاج يوسف بن محمد المُكلاتى، ولد سنة ٥٥٠ هـ/ ١١٥٥م وتوفى سنة ٦٢٦ هـ/ ١٢٣٧م، أى أنه عاصر النصف الثانى من القرن السادس والربع الأول من القرن السابع الهجريين، ومولده كان مع ميلاد دولة الموحدين أتباع ابن تومرت المتوفى سنة ٥٢٤هـ/ ١١٣٠م. (راجع المُكلاتى، كتاب لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتوره فوقيه حسين محمود، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م، دار الأنصار بالقاهرة، ص ١٨.

(3) المرجع السابق، ص ٩٦.

ويلاحظ القارئ أنه اعتمد في الأول على مفهوم "الجواز" بالنظر إلى ذاته، وهو مفهوم منطقي، وتناول في الثاني مفهوم "التغير" وقد ربطه بالقسمة المعهودة إلى جوهر وعرض. ونجده حريصاً في الدليل الأول على استعمال تعبير "السلف" عن العالم وهو "كل موجود سوى الله تعالى". وفي الثاني استعمل لفظ "العالم" الذي صار حده عند السلف "كل جوهر وعرض".

ويرى المكلاتي أنّ الموجودات على قسمين واجبٌ وجائز، الأول هو الله سبحانه وتعالى، وهو واحد، والثاني هو العالم، والمكلاتي عندما قال في مقدمته الصغرى عن كل موجود سوى الله سبحانه وتعالى: "فهو جائزٌ بالنظر إلى ذاته"، إنما أراد أن يبرز أنّ الجواز بالنسبة لما هو سوى الله تعالى صفة ليست بالعرض، وإنما هي مكونة لحقيقته، أي أنه لا يستغني عنها، فهو في حاجة إليها بصفة مباشرة بينه وبينها، أي بين هذا الموجود وبين صفة الجواز[1].

فهو جائز بالنظر إلى ذاته، أي بالنظر إلى حقيقته، وليس بالعرض، وبهذا يبرز منذ البداية نفيه القدم عن العالم.

وما أنْ يثبت "الجواز" للعالم حتى ينتقل إلى المقدمة الكبرى التي هي:

"كل جائز بالنظر إلى ذاته حادث"

ويشرع مباشرة في إثباتها ببيان المقصود بـ"الجائز" فهو:

"الذي يتساوى فيه طرفا النفي والإثبات، ولاميزة لأحدهما على الثاني بالنظر إلى ذاته"[2].

ولمّا كان "الجواز" يعني تساوي طرفي النفي والإثبات في الموجود العيني هذا، فهو إذاً محتاج منطقياً في وجوده إلى مخصص.

---

[1] المكلاتي: "لباب العقول" ص ٢٤ من النص.

[2] نفسه، ص ٦٦

"والمخصص هو المثبت للوجود بدلا عن العدم"[١].

وينتهي – المُكلاتي – إلى أنَّ الإحداث هو تعلق الفعل بالوجود، أى إيجاد الشيء فى ذلك الوجود المسبوق بالعدم[٢].

وهكذا نجد أنَّ الأشاعرة قد أكدّوا على القول بحدوث العالم مستندين فى ذلك إلى قسمتهم الموجودات إلى قسمين، واجب وجائز، الأول هو الله سبحانه وتعالى، والثانى هو العالم، الأول "ماليس له أول ومفتتح" ، والثانى "ماله أول ومفتتح"، وأنَّ الجواز بالنسبة للعالم صفة ليست بالعرض، وإنما هى مكونة لحقيقته، أى أنه لا يستغنى عنها، وبالتالى فالعالم بحاجة مستمرة إلى موجد، مخصص، إلى الله سبحانه وتعالى، الذى ينقله من العدم إلى الوجود.

فكون الشيء ممكناً عند الأشاعرة يعنى كونه مسبوقاً بالعدم، فالممكن هو ما يجوز أنْ يوجد أو لا يوجد، وهذا المعنى يستدعى كونه مسبوقاً بالعدم، وإلاَّ لم يكن ممكناً بل واجباً، إذ أنَّ الممكن فى حال وجوده لا يكون له الوجود، لأنَّ ذلك يجب له بذاته، بل لقد افتقر فى وجوده إلى مرجح من خارج ليترجح الوجود على العدم، فالممكن إذاً مسبوقٌ بموجده، إذ لولاه ما وُجد، كما أنه مسبوقٌ بعدم ذاته[٣].

والممكن عندهم لا يستحق أن يكون وجودهُ مع واجب الوجود بذاته، فلا يجوز أنْ يكون وجودهما معاً زمانياً، لأنَّ واجب الوجود بذاته، لا تكون رتبته كرتبة الممكن، والله تعالى واجب الوجود بذاته، ولم يكن معه شيء[٤].

---

[١] نفسه، ص ٦٦.

[٢] نفسه، ص ٦٩

[٣] راجع الغزالى، "الاقتصاد فى الاعتقاد"، ص ٢٠، الرازى "المحصل"، ص ١٠١، الشهرستانى، "نهاية الإقدام"، ص ١٢٠.

[٤] الشهرستانى، "نهاية الإقدام"، ص ١٩

وإذا كان الأشاعرة قد أكدوا على القول بحدوث العالم، فإنهم - وخاصة منذ القرن الخامس الهجرى - قد رفضوا قول فلاسفة الإسلام بالفيض.

فيصف الفارابى وابن سينا خلق العالم بأنّ الله تعالى الواحد الواجب الوجود بذاته يعقل ذاته، فيفيض عنه موجود واحد هو العقل الأول، الذى يتضمن وجوباً من حيث هو واجب بالله تعالى، وإمكاناً لكونه ممكناً فى ذاته، وعندما يعقل ذاته من حيث أنه واجبٌ بغيره يصدر عنه نفس الفلك الأول، وعندما يعقل ذاته من حيث إمكانه يصدر عنه جسم الفلك الأول، وهكذا فى العقل الثانى والثالث والرابع، إلى أنْ يصدر العقل العاشر أو العقل الفعّال الذى يهيمن على عالم الكون والفساد أو عالم ماتحت فلك القمر[1]

وهذا الخلق الفيضى أزلى، فالله تعالى علة قائمة فى الأزل، فما يفيض عنه أزلى أيضا عند الفلاسفة، وذهب الفلاسفة أيضا إلى القول بأنّ وجود العالم يلزم عن الله لزوماً ضرورياً، كما تلزم عن العلل معلولاتها، وكما أنّ الشمس يلزم عنها صدور الضوء[2].

وقد ذهب الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) إلى أنّ العالم، على ضوء رأى الفلاسفة القائلين بالفيض أو الصدور - لايمكن أنْ يعد فعلاً لله تعالى، لأنهم ذهبوا إلى أنّ هذا العالم بجملته صادرٌ عن الله بواسطة من حيث أنّ العالم متكثر والله واحد، ولا يمكن فى رأى الفلاسفة أن تصدر الكثرة عن الواحد، وعلى ذلك ذهبوا إلى أنّ الواحد (الله) لا يصدر عنه إلا واحد، الذى هو العقل الأول. ولما كان هذا الأول ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، فإنه يصدر عنه العقل الثانى، ثم الثالث وهكذا إلى العاشر، ثم النفس، ثم الصورة،

---

[1] الفارابى، "المدينة الفاضلة" ص ٢١ – ٢٣، ابن سينا، "النجاة" القسم الإلهى، ص ٢٧٣ – ٢٧٨، "الإشارات والتنبيهات" جـ٣، ٤ ص ٦٤٨، ٦٦٠

[2] ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، جـ ٢، ص ٤٠٢ - ٤٠٣ النجاة، القسم الإلهى، ص ٢٥١، ٢٧٦

ثم الهيولى، ومن هنا تبدأ الكثرة، وهذا القول- فى رأى الغزالى- ينفى عـــن الله تعالى كل حرية وإرادة لأنْ مبدأ الفيض صورة مباشرة للقـــول بـــأنَّ الله تعالى يفعل بالطبع لا بالاختيار، فالله تعالى - وفق القول بالفيض والصدور - لايملك - عز وعلا - إلاّ أنْ يصدر عنه العالم شاء أو لم يشأ. ولا يمكـــن أنْ يتصور الله تعالى دون فيض. ورأى الغزالى هو أن العـــالم حســـب هـــذا التصور لا يمكن أنْ يعد فعلاً لله لأنَّ من شروط الفعل أنْ يصدر عن فاعلـــه بالارادة والاختيار.

ومن أجل هذا أكد الغزالى على القول بحدوث العالم، فالعالم حـــادث - كمـــا أشرنا - بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيـــه، وأنَّ ارادة الل تعالى تفعل كل ما فى العالم، وأنَّ الايجاد والأعدام بارادة الله تعالى، فـــإذا أراد الله شيئاً أوجده، وإذا أراد اعدام شيء أعدمه، وهو فى كل ذلك لا يتغير جل شأنه، أنه سبحانه قادرٌ من الأزل وسيظل كذلك فصلة الله تعالى بالعـــالم، فى رأى الأشاعرة، ليست صلة طبع كصدور الأشعة عن الشمس، وانما صلة ارادة، وإلا لما استطاع سبحانه أنْ يؤثر فى العالم بالايجاد فى وقـــت أو فـــى حيز دون آخر، فاختيار الله تعالى خلق العالم فى زمانٍ دون زمان، وفى مكانٍ دون مكان، انما يدل على أنَّ صانع العالم مريدٌ مختارٌ لا مطبوع مقهور على نحو ما تصوره الفلاسفة[١].

وينتقد الرازى (ت ٦٠٦هـ) قول الفلاسفة أنَّ " الواحد لا يصدر عنـــه إلاّ واحد" لما يترتب عليه من إبعاد العالم عن الله خلقاً وعناية وعلماً، يقول: "لامانع من أنْ تكون للعلة البسيطة الواحدة معلولات كثيرة، فالنقطة الأحديـــة الذات تكون بداية أو نهاية لخطوط كثـــيرة. كذلـــك يعقـــل واجـــب الوجـــود

---

[١] الجوينى، "الشامل" ص ٢٦٤.

المعقولات كلها مع تنوعها، انه لايمكن استناد الممكنات إلى الله تعالى إلا بعد الأعتراف بصحة انتساب الأشياء الكثيرة إلى الشئ الواحد[١].

ويربط الشهرستانى بين النصارى وفلاسفة الاسلام القائلين بصدور العقل الأول عن واجب الوجود قائلاً:

".. وكثيراً ما دار فى خاطرى أنَّ الذى اعتقده النصارى فى الآب والابن هو بعينه ما قدره الفلاسفة من صدور العقل الأول عن واجب الوجود، أو صدور الموجَب عن الموجِب، وهو تعالى لم يوجَب ولم يوجِب، كما أنه لم يلد ولم يولد، وانما نسبة الكل إليه نسبة إلى الربوبية"[٢] " **إنْ كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً**"[٣].

---

[١] الرازى، "المباحث المشرقية" جـ١، ص ٤٦٠ - ٤٦٨، وأيضاً "شرح الرازى على الاشارات والتنبيهات" جـ١، ص ٢٣٥ - ٢٣٦، حيث يشير الرازى إلى امكان صدور كثرة عن واحد، وذلك لتعدد النسب والاضافات فى القابل.

[٢] الشهرستانى "نهاية الاقدام فى علم الكلام" ، ص ١٧٩

[٣] سورة مريم، آية ٩٣.

الفصل الثانى

الكندى ٠٠٠٠ رائدا للفلسفة عند المسلمين

ويشمل:

أ - تمهيد عن مكانة الكندى عند القدامى والمعاصرين٠

ب - "حدوث العالم" عند الكندى٠

ج -التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى٠

د - أدلة وجود الله عند الكندى٠

هـ - الوحدانية عند الكندى٠

و - السببية والعلية عند الكندى٠

(أ) تمهيد حول (مكانة الكندى) عند القدامى والمعاصرين :

هناك شبه إجماع بين المؤرخين القدامى والمعاصرين على أن الكندى (ت ٢٥٢هـ / ٨٦٦م) أول فيلسوف عربى سواء بالمعنى العرقى الخاص، أو بالمعنى الثقافى العام، فإن فضل الكندى فى خدمة الحركة الفلسفية والكلامية الناشئة، فى القرن التاسع الميلادى، ونضاله فى مقاومة النفور الذى واجه به أبناء ملته تقبل المناهج الأجنبية أو تمثل المفاهيم الغربية، يؤهلانه بحق لاحتلال منزلة خاصة فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى(١).

وتكمن مكانة الكندى الفكرية الأساسية فى انفتاحه على تيارات المعرفة المختلفة، وبجرأة تستأهل التقدير، فى تلك الحقبة الأولى من إحتكاك الحضارة الإسلامية العربية بحضارات تختلف عنها فى المعارف، وفى نمط الحياة، وفى النظرة إلى الوجود(٢).

فيحدد المؤرخون القدامى ريادة الكندى الوحيدة بكونه أول من اشتغل بالفلسفة بين العرب وبين المسلمين فحسب(٣).

---

(١) الدكتور ماجد فخرى، "تاريخ الفلسفة الإسلامية" نقله إلى العربية الدكتور كمال اليازجى، الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٧٤م، ص ١٠٧.

(٢) أنطوان سيف، "الكندى – مكانته عند مؤرخى الفلسفة العربية" الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٥م، ص ١٨٤.

وجدير بالإشارة أن الاشتغال "بالفلسفة" بالنسبة للمسلم– فى تلك الحقبة – لم يكن أمرا سهلا يمر بدون إحراج، ومع ذلك وقف الكندى موقفا جريئا ضد رجال الدين الذين هاجموا المشتغلين بالفلسفة، وكونه أول المسلمين المشتغلين "بالفلسفة"، هو الذى حظى بالتفاتة المؤرخين الأقدمين، أكثر مما لفتهم مضمون مؤلفاته.

(٣) يقول عنه ابن النديم: إنه "واحد عصرهن فى معرفة العلوم القديمة (أى اليونانية خاصة) بأسرها، "ويسمى فيلسوف العرب" (الفهرتس، ٣١٥). ويقول عنه ابن أبى اجيبعة: "أول من عانى علوم الفلسفة فى الإسلام" (عيون الأبناء، ج ٢، ص ١٧٨). ويقول صاعد الأندلس: "لا أعلم أحدا من صميم العرب شهر به (أى علم الفلسفة) إلا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندى وأبا محمد الحسن الهمدانى (!) (الطبقات ....، ص ٧٠). يقول ابن القفطى "ولم يكن فى الإسلام من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا غير يعقوب (الكندى) هذا" (أخبار العلماء، ص ٢٤١ الخ).

ويؤكد هذا الرأى دارسٌ معاصر بقوله: "والكندى هو بـــلا ريـب أول مسلم عربى اشتغل بالفلسفة، التى كانت إلى عهده وقفاً علـــى غـير المسـلم العربى"[١].

أى التى كانت وقفاً على الفلاسفة السريان الذين هم أوّل مــن اشتغـل "بالفلسفة" باللغة العربية، فى ديار الإسلام؛ وكانوا فى عملهم هذا يكملون تراثاً سريانياً مشرقّياً فى الفلسفة سابقاً لظهور الإسلام، واستمر مرافقـــاً لعصـور الإسلام الأولى، إذ أنَّ "الآثار القديمة ظلت تُنقل إلى السريانية، واستمر هـــذا العمل فى ظل الإسلام جنباً إلى جنب مع التعريب[٢].

ويُفرد له أغلب الدارسين المعاصرين مكانة خاصة، مكانة "الأول"، فى الفلسفة العربية عموماً، فحسين مروة مثلاً يرى أنَّ الكندى "أوجد أوّل صياغة فلسفية لمفهوم إسلامى عن الله وعلاقته بالعالم"[٣]، وإنه قد يكـــون قـــد قـام "بالتخطى الأول للنصوص الجاهزة[٤] ووجهُ منظومة أفكار الكندى هو "وجه الفلسفة العربية كما ظهرت لأول مرّة"[٥]، والكندى هو "ممثـــل لأول حركـة فلسفية منفصلة نسبياً عن حركة علم الكلام المعتزلى"[٦]؛ "وثنائية الحقيقة فى شكلها الأوّل ظهر فى فلسفة الكندى"[٧]

---

[١] مصطفى عبد الرازق، "خمسة أعلام من الفكر الاسلامى"، دار الكتاب العربى، بدون تـــاريخ، ص ٤١ وعبارة "اشتغل بالفلسفة "(اليونانية) تعنى الدراسة والشرح لنتاج الفلاسفة الإغريق فى العلوم المختلفة، أكثر مما تعنى التأليف والإبتكار.

[٢] كلود كاهن. تاريخ العرب والشعوب الإسلامية. بـــيروت (دار الحقيقـــة) ط٢، ١٩٧٧، ص ١٠٦. راجع فى الفهرست (لابن النديم) اللائحة الطويلة بأسماء المؤلفات اليونانية التى نقلـــها إلى الســـريانية المترجمون الكبار أمثال : حنين، وابن ناعمة، وقسطا، وثابت، وغيرهم...

[٣] و [٤] حسين مروة، "النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية" جـــ٢، ط٥، ١٩٨٥م، ص ٨٠.

[٥] نفسه، ص ٦٦.

[٦]،[٧] نفسه، ص ١٢٣، ٦١.

وعن تأويل الكندى للآية القرآنية: " النجم والشجر يسجدان". يقول فيليب حتّي: "هذا فتحٌ فى التفسير... فإنّه مهّد السبيل للتفسير الرمزى للنصوص القرآنية"[١]!

وبنظر البعض، الكندى هو الرائد حقاً فى نحت الألفاظ الجديدة [٢]، وهو أول من استخدم مصطلحى "الأيس والليس"[٣].

ويعتبر الكندى من البارعين فى المنطق، والأدلة على ذلك ليست قليلة[٤] فللكندى كتبٌ فى المنطق أكدّها ثبت ابن النديم، وله تفسيرات وشروح لكتب فى المنطق، وخاصة كتب أرسطو' ورسالته فى كمية كتب أرسطوطاليس... ' تدل على ذلك، ورسالته" فى الفلسفة الأولى" (المكتوبة فى سن الشباب) ذات منهج منطقى بارز ومميز، إذا يقول الكندى فيها: " ينبغى أنْ نقصد بكل

---

[١] فيليب حتّى: "صانعو التاريخ العربى"، ترجمة أنيس فريحة؛ مراجعة محمود زايد، بيروت (دار الثقافة) ١٩٦٩م، ص٢٦٢.

[٢] جعفر آل ياسين، "فيلسوفان رائدان الكندى والفارابى" دار الأندلس – بيروت، ١٩٨ت،م، ص ٢٩.

[٣] حسام الدين الألوسى، "حوار بين الفلاسفة والمتكلمين"، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات ط٢، ١٩٨٠١م، ص ٢٩.

[٤] لتاكيد مكانة الكندى الرفيعة فى علم المنطق، فإنّ من المؤرخين القدماء، وغالبية المحدثين،لم تُشر إلى رسالة الكندى فى "الردّ على النصارى" التى أبطل فيها تثليثهم، وذلك على " أصل المنطق" كما يقول فى مقدمة ردةً. هذا النص فى المنطق، الفريد والمُميز، يوجد فقط فى "مقالة فى تبيين غلط أبى يوسف بن اسحق الكندى فى مقالته فى " الردّ على النصارى" التى ألّفها يحيى بن عدّى المنطقى النصرانى اليعقوبى" فى شهر رمضان سنة خمسين وثلاث مائة"(أى ٩٦١م) ردَّ فيها على الكندى، موضحا رأى النصارى فى التثليث، "على أصل المنطق" أيضاً.

راجع: "دراسات فلسفية "مهداه إلى الدكتور ابراهيم مدكور، باشراف وتصدير الدكتور عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م. مقال:

The philosoher Kindi and Yahya Ibn Adi on the Trinly, by Harry A.Wolfaon, pp.49 64.

مطلوب ما يجب، ولاتطلب فى العلم الرياضى إقناعاً، ولا فى العلم الالهى حسّاً ولا تمثيلاً، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية، ولا فى البلاغة برهاناً ولا فى أوائل البرهاناً" (١)

وفى الرسالة نفسها أيضاً مقاطع مستوحاة من "حوار برمنيدس" لأفلاطون، هذا الحوار الذى وُصف بأنّه "بحثٌ فى المُثُل، من النوع المنطقى"(٢).

وفى رسالته" فى إيضاح تناهى جرم العالم" يقول الكندى إنّ "من لم يتخرّج فى صناعة الرياضيات، ولم يتفقه المقاييس المنطقية.."(٣) هو عُرضة للظنون الخاطئة.

وبرأى الكندى، أن تعلم الرياضيات أولاً، والمنطق ثانياً... هو واجبٌ قبل تعلم الفلسفة.

ويقف فى الطرف المقابل لهذه الأحكام من يحدّد مكانة الكندى الفلسفية بشكل عام: "فهو مترجمٌ أكثر منه فيلسوف"؛ وتعانى مؤلفاته من "انعدام المذهب الفلسفى المتماسك الأطراف".

---

(١) " رسائل الكندى الفلسفية" حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها ومقدمة عامة: الدكتور محمد عبد الهادى أبوريدة، القاهرة (دار الفكر العربى، مطبعة الاعتماد ومطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) الطبعة الأولى ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م – ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م؛ جزءان (وهذه المجموعة تضم ١٤ رسالة فىالفلسفة و ١١ رسالة فى العلوم، واغلبها موجود فى مكتبة أيا صوفيا – اسطنبول، اكتشفها المستشرق الألمانى هلموت ريتر عام ١٩٣٢)، ص ١١٢.

(٢) راجع: الرسائل، ص ١٢٣ – ١٤٣. مثلاً يقول الكندى عن الصورة:" هى صورة واحدة من هذه الأشخاص" (الرسائل، ص ١٢٥). ويقول أفلاطون: "الصورة هى فى كلٍّ من الموجودات الجزلية، مع كونها واحدة ومماثلة".
"La forme est dans chacun des objects multiples, tout en etant une et identique" Platon. Parmenide. 130c- 131b, V

(٣) الرسائل، ص ١٨٧.

وانطلاقاً من الفرضية التى تصف المعتزلة بأنهم أول من تلمّس التفلسف فى الإسلام، يجعل بعضُ الدارسين الكندى "يقف على تخوم الفلسفة والكلام (الاعتزال)"[١] إذ من المحتمل أنْ يكون قد اعتمد على تراثٍ كلاميٍ"[٢] فى آرائه حول وحدانية الله.

وكان أثر الكندى العالم، فى الفكر الأوربى، أوسع مدىً من أثره كفيلسوف. فإنَّ رسالته "فى اختلاف المناظر"، التى ترجمها جيرار الكريمونى(توفى عام ١١٨٧م)[٣] إلى اللغة اللاتينية، يعتبرها جورج سارتون من أهم مؤلفات الكندى على الإطلاق التى كان لها الأثر البارز على أكبر العلماء الأوروبيين فى القرون الوسطى، مثل روجر بيكون البريطانى (توفى عام ١٢٩٤م)، وتيلو البولونى (توفى عام ١٢٨٥م). ويقول بيكون عند كلامه على هذه الرسالة:

"إن الكندى والحسن بن الهيثم فى الصف الأول بعد بطليموس"

ومما تجدر ملاحظته بكثيرٍ من الاهتمام كون فلاسفة الإسلام الكبار يتجاهلون الكندى تجاهلاً شبه تام. وليس فى النصوص المنسوبة إليهم، والتى بحوزتنا،

---

(١) الدكتور ماجد فخرى. "ابن رشد، فيلسوف قرطبة"؛ بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦٠م، ص ٢٦-٢٧

(٢) الدكتور مُحمد عاطف العراقى، "مذاهب فلاسفة المشرق"، مصر (دار المعارف) الطبعة السادسة، ١٩٧٨م ص ١٠٠.

(٣) يعتبر جيرار الكريمونى(ت عام ١١٨٧م) أعظم المترجمين لمؤلفات الكندى إلى اللاتينية، فقد ترجم له ثلاث رسائل إلى اللاتينية انتشرت فى الغرب، وكان من المعجبين بالكندى، يقول جيرار الكريمونى:"إنَّ الكندى خصب القريحة، وإنَّه واحد عصره فى معرفة العلوم بأسرها. وإنَّ إحاطته بكل أنواع المعارف تدل على سعة مداركه وقوة عقله وعظم جهوده". (راجع على عبد الله الدّفاع. " العلوم البحتة فى الحضارة العربية والإسلامية"، بيروت (مؤسسة الرسالة) ط٢؛ ١٩٨٣م، ص٧٢.

ما يُشير، ولو بشكل غير مباشر، إلى أنّ الكندى هو"رائد الفلسفة" فى الإسلام؛ أو أنّه هو من أوجد بالفعل "أول صياغة فلسفية لمفـــــهومٍ إســـلامى عـــن الله وعلاقته بالعالم"[١].

فمن بين المرات النادرة التى نقرأ فيها ذكراً صريحـــاً لاســـم الكنـــدى عند"الفلاسفة" الكبار، يكون ذلك لنقده، لا فى مجال المواضيع الفلسفية العامة بل فى مجال العلوم الوصفيّة[٢].

ويسقط ذكـــر الكندى عند الفارابى وابـــن ســينا، وبخاصـــة عنـــد الغـــزالى فى كتاب "تهافت الفلاسفة" المخصص"لهدم" مذهب الفلاسفة[٣] الذين كفروا – فى بعض آرائهم – بالإسلام، وكان "مصدركفرهـــم–برأيـــه– سماعهم أسماء هائلـــة كســقراط و بقـــراط وأفلاطـــون وأرســـطوطاليس وأمثالهم..."[٤] ولكن الغزالى– مع اعترافه بوجود الكثير من المذاهـــب الفلسفية فى الإسلام، والمفتونة جميعها بهذه الاسماء الهائلة – يحصر كلامـــه فى الرد على اثنين من الفلاسفة فقط، هما الفارابـــى وابن سينا، متجـــاهلاً جميع ما عداهما، ومن بينهم الكندى، " فليعلم أنّا مقتصرون علـــى ردّ مذاهبهم بحسب هـــذين الرجـــلين، كـــى لا ينتشر الكـــلام

---

(١) حسين مروة، "النزعات المادية."، جـ٢، ص٨٠.

(٢) مثلاً: رأى الكندى فى الأدوية المركبة"، ينقده ابن رشد نقداً شديداً. راجع ابن رشد.كتاب الكليـات. ط، المغرب ١٩٣٩م، ص ١٦١ وما بعدها، خصوصاً ص ١٦٨.

(٣) أعتبر البعض أنّ تجاهل الغزالى للكندى يعود إلى أنّ "فيلسوف العرب" يقول بخلاف الفـارابى وابـن سينا، بحدوث العالم، وليس بقدمه، لا يستحق التكفير. ولكن يبدوا أنّ الغزالى، فى سائر مؤلفاتـه، لم يكـن ليكترث للكندى.

(٤) الغزالى،"تهافت الفلاسفة"، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٨م، طـ٣، ص٧٢.

بإنتشار المذاهب"[١]. بالطبع، إنّ تجاهل الكلام على هذه المذاهب، مهما كانت أسبابه، هو حكمٌ على عدم أهميتها.

وابن رشد الذى يأخذ على الغزالى- فى "تهافت التهافت" - حصره الفلسفة الإسلامية بالفارابى وابن سينا وحدهما، وفى أحيان كثيرة، لايرى فى الكندى 'فرصة نادرة' لدعم رأيه القائل أنّ ثمة من فلاسفة المسلمين ، وفى رأسهم الكندى، من يرى رأى "أفلاطون وشيعته" من أنّ العالَم "محدث أزلى...لكون الزمان متناهياً عندهم فى الماضى'[٢] . ولا يرى فى فلسفة الكندى مثلاً حياً يؤكد له أنّ "المذاهب فى العالم ليست تتباعد، حتى يكفر بعضها ولا يكفّر" [٣] . كان يمكن لأفكار الكندى الفلسفية فى حدوث العالم أنْ تقدم حجة دامغة لابن رشد فى ردّه على الغزالى؛ ولكن يبدوا أنّ فيلسوف قرطبة " يجهل جهلاً تاماً فلسفة الكندى، ولا يعرف حتى خطوطها العريضة. أو أنّ فلسفة الكندى - وهذا أكثر اقناعاً - كانت فعلاً مجهولة ومغمورة لدى الأقدمين.

يُضاف إلى ذلك أنّ ذكر الكندى لا يرد أيضاً فى كلام ابن خلدون على فلاسفة المشرق وعلمائه [٤]، وفى كلامه على شتى العلوم العقلية[٥].

وعلى هذا ففى رأينا ان اعتبار الكندى رائداً فى تاريخ "الفلسفة العربية"، لايعنى ضرورة أنّ الفلاسفة اللاحقين تأثروا به تأثراً مباشراً، أو أنّه

---

[١] المرجع نفسه، ص ٧٦.

[٢]، [٣] ابن رشد، "فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، دار المعارف بمصر، ١٩٧٢م، ص ٤٢.

[٤] ابن خلدون - المقدمة . بيروت (دار احياء التراث العربى) بدون تاريخ، ص٤٨١و٤٩١

[٥] المرجع السابق، ص ٤٧٨ وما بعدها . وتقول "دائرة المعارف الإسلامية" (و المقال بقلم ج. جوليفيه و د.راشد (: "إنّ ابن خلدون يذكر الكندى مرات عدة فى مقدمته، ولكن لايذكر اسمه فى لائحة الفلاسفة المسلمين".

كان المصدر الأهم لهذا التأثير. على عكس من ذلك، فإننا نرى بأنّ كثير من الفلاسفة والعلماء يستعيدون أفكاراً ومقالات سبق للكندى طرحها، دون أنْ يذكروا أنها " لفيلسوف العرب"، بل يذكرونها وكأنها أفكار عامة، وليست خاصة به.

فالفارابى ، الذى وُصف عند بعض المؤرخين بأنّه يوسّع من آراء الكندى، لا يبدو أنّه يعرف آراء الكندى الفلسفية، ولا حتى آراءه العلمية [1]

وابن سينا يبدوا وكأنه لا يعلم أنّ الكندى "يفرّق داخل حركة النقلة، بين حركة مستقيمة وحركة دائرية، أو حركة فى الوضع. وهذا ما أغفله كثيرٌ من الباحثين حين رأوا أنّ ابن سينا هو أول من أضاف إلى أنواع الحركة، الحركة فى الوضع"[2]

وكذلك الحال مع الغزالى، لأننا "إنْ انعمنا النظر فى هذه الأصول الغزالية الفلسفية رأيناها أقرب إلى الركائز المعنوية التى بنى الكندى عليها" رسائله الفلسفة،

---

[1] للفارابى مثلاً، رسالة تسمّى "النكت فيما يصحّ وما لا يصحّ من أحكام النجوم" (ط. ليدن ص ١١٢)، وهو يبطل فيها صناعة التنجيم بحجج عقلية مشبعة بروح التهكّم، و لا يذكر الكندى بين هؤلاء المنجمين. مع أنّ الكندى عُرف بأنه متخصص "بأحكام النجوم"، وله رسائل فى التنجيم، مثلاً: "رسالته فى الإستدلال بالكسوفات على الحوادث..." (الفهرست، ص ٣١٨). راجع دى بور. تاريخ الفلسفة فى الإسلام. عرّبه الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٣٨م، ص ١٤٣.

[2] الدكتور مُحمد عاطف العراقى" الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا" دار المعارف (القاهرة) ١٩٧١م، ص ٤٢٠. وقد تمّ الاستشهاد ببعض أفكار الكندى الفلكية فى كتاب "الشفاء" لابن سينا. ولكن هذه الاستشهادات النادرة جداً تتعلّق بآراء الكندى فى العلوم الطبيعية بشكل رئيسى، ولاتعدو كونها إشارات عابرة وعارضة لا تنسجم والمكانة الفكريّة الكبرى التى أُسبغت على الكندى لاحقاً.

منها إلى مقومات مذهبى أبى نصر والشيخ الرئيس"[١]

وهكذا الأمر فى فهمه "النبوة والوحى" بشكل خاص، كما يقول فالتسر. ومع ذلك فلا شيء يدل على أنَّ الغزالى كان يعرف آراء الكندى.

وابن رشد، الذى أوضح موقفه الصريح من ضرورة الأخذ "من القدماء قبل ملّة الإسلام" [٢]، لأنّه " غير ممكن أنْ يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك" [٣]، لا يعترف، ولا يعرف بأنه يردّد أقوال الكندى بانه "بيّنٌ عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين من غير أهل لساننا، أنه لم ينل الحق أحدٌ من الناس... بل كل واحد منهم نال شيئاً يسيراً"[٤] لذلك وجب "إحضار ما قال القدماء فى ذلك قولاً تاماً"[٥].

أو عندما يقول ابن رشد:"إنَّ من نهى عن النظر (فى كتب القدماء)... فقد صدّ الناس عن الباب الذى دعا الشرعُ منه الناس إلى معرفة الله... وذلك غاية الجهل والبُعد عن الله تعالي، يبدوا أنه لا يعرف أنَّه يُردّد أقوال الكندى أنه "يحق أنْ يتعرى من الدين من عاند علم الأشياء بحقائقها (أى الفلسفة)، وسماها كفراً[٦]

---

[١] الأب فريدجير، "نحو تحقيق فلسفى لبنانى" محاضرة أُلقيت فى الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٣ حزيران ١٩٨٢م، ص ٩٨، نقلاً عن أطوان سيف، الكندى، مكانته عند مؤرخى الفلسفة العربية، هامش ص ١٥٨، راجع "رسالة الكندى فى الإبانة عن الجرم الأقصى"، الرسائل، ص ٢٣٨. و"رسالة الكندى فى كمية كتب أرسطوطاليس"، الرسائل، ص ٣٧٣ وما بعدها.

[٢]و[٣] ابن رشد: فصل المقال، ص ٢٦.

[٤] الكندى، الرسائل، ص ١٠٢.

[٥] المصدر السابق، ص ١٠٣.

[٦] الكندي الرسائل ، ص ١٠٤.

مما سبق، يمكن القول إن غياب ذكر الكندى عند الفلاسفة اللاحقين له، لم يكن غيابا للأفكار التى قال بها الكندى؛ حيث لا شىء يشـــير مبــاشرة أو مداورة، أنها أفكار خاصة "بفيلسوف العرب". كما أن لاشىء يشير أيضـــا إلى إعتراف هؤلاء، على الأقل أن الكندى هو الرائد الأول الذى أدخلها فى الثقافة العربية[1]

مع ذلك، فإن الكثير من مؤرخى الفلسفة العربية يتكلمون – وبدون أدلة واضحة وبدون أى تحفظ حتى – على "أثر" الكندى فى لاحقيه من الفلاســـفة الاسلاميين المعروفين، كالفارابى وابن سينا، وحتى الغزالى، فـــى المشـــرق؛ وابن باجه وابن طفيل وابن رشد، فى المغرب.

(ب) "حدوث" العالم عند الكندى

نستطيع القول أن الكندى يعتبر من القلائل من بين فلاســـفة الإســـلام الذين قالوا "بحدوث العالم" من لا شيء، وأن الله تعالى هو منشئ كـــل شـــئ، وفى هذا ينطلق الكندى بمفهومه عن الله والعالم انطلاقا مباشرا، من المسلمات الدينية، أما الجانب الفلسفى عنده هنا فيقتصر على الأشكال الاستدلالية التـــى استخدمها فى محاولة اثبات الخلق من العدم بالطريق الفلســـفى، فقـــد حـــاول الكندى اثبات أن كل جرم (أى مادة) متناه، وأن الله تعالى وحده غير متنـــاه، لكى يثبت بذلك تناهى العالم المادى، أى حدوثه، أى عدم أزليته.

---

[1] CF. Walzer, Richard. Greek into Arabic, (Essays on Islamic Philosopy.) Bruno Cassier ,Oxford, 1963 , p. 180.

ونجده يثبت أزلية الله تعالى بكونه خالقاً من عدم[١] والقول بتناهى المـادة – عنده– لزم عن القول بتناهى الحركة والزمان[٢] . ذلك لما بين المادة والحركة والزمان من التلازم الوجودى، وقد برهن الكندى على هذا التـلازم بالطريقـة التالية:

" لا جرم بلازمان، لأنَّ الزمان هو عدد الحركة، أعنى أنـه مـدة تعدهـا الحركـة، فـإن تكـن حركـة كـان زمـان، وان لـم تكـن حركـة لـم يكـن زمـان، والحركة إنما هى حركة الجرم. فإنْ كان جرم كانت الحركة وإلالم تكن"[٣]

وبناءً على هذا التلازم الانطولوجى بين المادة والحركـة والزمـان، فـإنَّ الحركة والزمان ، كالمادة، حادثان غير أزليين"[٤]

وبما أنَّ الأمر كذلك فالجرم والحركة والزمان أمورٌ متناهية ولها بدايـة، وهى من ثم محدثة. وهكذا يبدو أنَّ الكندى لا يعتبر الزمان أمراً موجوداً قائماً بذاتة، وانما هو مجرد أمر وهمى اعتبارى، وأنّه ليس للزمان حقيقـة أخـرى ، وراء مدة وجود الجسم وهو تابعُ له.

وهو يقسم الزمان إلى ثلاثة أقسام: الآن، والماضى، والمستقبل، والأول (الآن) هو الذى يُفرض لوصل الماضى بالمستقبل، وليس له بقاء، لأنّه ينقضى قبل تفكيرنا، (والآن) ليس زماناً، لأننا كلما نحاول إيجـاد (آن) للاتصـال بيـن

---

(١) راجع فى هذا "رسالة الكندى فى إيضاح تناهى جرم العالم" ، رسـائل الكنـدى الفلسـفية، جـ١، ص ١٨٨ –١٨٩.

(٢) رسالة الكندى فى الفلسفة الأولى، المصدر نفسه، ص ١٢٠–١٢١

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٧

(٤) نفسه، ص١١٩–١٢١

الماضي والمستقبل، توجد حلقة أخرى. ثم هو بعد هذا يفسر الزمان تفسيراً رياضياً، تمشياً مع نزعته الطبيعية، فيقول:

"فهو إذاً ليس سوى العدد. إذاً فالزمان هو عدد عادٌ للحركة" (١)

وينتهي الكندى إلى أنّ الزمان والحركة كلاهما متناهيسان، لأنهما مرتبطان بالجسم. وقول الكندى بالخلق من لا شيء، كما يرد في رسالته" الفاعل الحق الأول والفاعل الذى هو بالمجاز" وفى غيرها، يبرز بصورة واضحة، صلته الفكرية بأعلام القرن التاسع من متكلمي المسلمين، ويعزله تماماً عن المشائية والأفلاطونية الجديدة من مفكرى العرب الذين تفادوا هذه المشكلة(٢)

"فالفعل الحقى الأول" فى رأيه هو إخراج الأشياء إلى حيز الوجود من العدم، أو كما يقول "تأييس الأيسات عن ليس" وهذا الفعل من اختصاص الله تعالى وحده، أما "الفعل الحقى الثانى" فلا يتعدى إظهار الأثر الذى يتركه "الفعل الأول" فى الشيء وهو بهذا الاعتبار انفعال لا فعل. وبهذه الدلالة المجازية يقال أحيانا عن المخلوقات أنها فاعلة، ذلك لأنها فى الواقع ليست إلا موضوعات للأثر الذى يتركه فيها فعل الله، فتدفع به، من ثم إلى أشياء أخرى على مراحل متتابعة(٣)

وهكذا ينتهى الكندى إلى القول "أنّ الجسم حادث عن ليس، وأنّ المحدِث له هو الله الواحد سبحانه، وهذا دليلٌ على أنّ الكندى قد ناقض

---

(١) "أنظر رسالته فى الجواهر الخمسة" من رسائله الفلسفية جـ٢ ص ٣٤ والدكتور ماجد فخرى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، ص ١١٥-١١٦.

(٢) راجع الدكتور ماجد فخرى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، ص ١١٨.

(٣) الكندى، رسالة فى العقل، ص ٣٥.

أرسطو فى قضية خلق العالم، فقد كان رأى الثانى هو قدم العالم مــن حيـث حركته، ومن حيث مدة وجوده، مع قوله بتناهى هذا العالم من حيث مســاحته وامتداده الجسمى فى المكان.

ومن هنا نجد المعارضة الواضحة فى رأى أرسطو هذا مع رأى الكندى القائل بحدوث العالم من حيث مساحته، ومن حيث حركته، ومن حيث الزمان، ومن حيث المكان[١]، وإذا رأينا الكندى يستخدم تعبير أرسطو "المحرك الأول" فإنما هو يضع لهذا التعبير مفهوماً آخر غير الذى يضعه أرسطو – فهو – أى الكندى – حين يقول "المحرك الأول" يقوله مجاراة لأرسطو شكلاً، فى حين يقصد به "المبدع الأول" مضموناً. والفرق بين هذا المضمــــون ومضمــون أرسطو فرقٌ جوهرى وجذرى. فإنّ "المحرك الأول" الأرســـطى لا يحــرك العالم بوصفه العلة الفاعلة، بل بوصفه العلة الغائية له.

بمعنى أنّ العالم يشتاق إلى كمال الله (المحرك الأول) الذى هو "أفضل سعيد وأجل مبتهج" [٢] وبهذا الشوق الدائم يتحرك العـــالم نحــو الله تحركــاً متصلاً دائماً، رغبة فى نيل السعادة والبهجة الشبيهتين بسعادة الله وبهجتـــه. فهذا هو معنى كون الله "محركاً أول" فى المفهوم الأرسطى.

أمّا عند الكندى فإنّ المحرك الأول هو العلة الفاعلة الأولـــى، " العلــة المبدعة لكل علة"[٣] ، وهو" الفاعل الحق الأول التام" وأساس الأختلاف بيـــن

---

[١] راجع عبد الله نعمة، "فلاسفة الشيعة، حياتهم وآراؤهـــم" دار مكتبــة الحيــاة–بــيروت ١٩٣٠م، ص ٦٠٧.

[٢] أرسطو: ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى عن النص الانجليزى المعتمد لجامعة اكسفورد، (راجع مجلة كلية الآداب – جامعة القاهرة – مايو ١٩٣٧م، ص١١٧)

[٣] راجع رسائل الكندى الفلسفية ، جـــ١، ص١٨٢،ص٢١٤

المفهومين هو أنْ " مفهوم أرسطو" يتضمن القول بقدم العالم (أزليتـــــه) أولاً، وانكار القول بخلق العالم من العدم ثانياً[١] ، أمّا مفهوم الكندى" فقـــائمٌ، علـــى القول بحدوث العالم أولاً وبخلقة - العالم - من العدم المطلق ثانيـــاً، وهـــذا المفهوم صريحٌ عند الكندى يقوله بالنص المباشر[٢]

وعند مقارنة نظرة الكندى فى قضية الله والعالم، بنظرة أفلاطون، نجد أنْ ما بين الكندى وأفلاطون من اختلاف، فى النظر للقضية، لايقل عمقاً عما

---

[١] ويمكن أنْ نستنتج هذا المفهوم من المبادئ الأرسطية الثلاث التالية:

(أ) نفى العلية الفاعلة عن الله (المحرك الأول)، وحصر العلاقة - علاقة بين الله والعالم - فى الغائية، وهذا المبدأ يتضمن بوضوح، نفى كون الله مصدر الفعل المباشر للحركة، حركة الوجود فى العالم. وهذا النفى قائمٌ عند أرسطو على مبدأ أنّ تحريك الله للعالم ، كعلة فاعلة، تقتضى حصول مماسة بينه وبين العـــالم، ليحصل التحريك، والمماسة ممتنعة هنا، لأنّ العالم مادى، جسمى، فى حين أن الله غير مـــادى ، غـــير جسمى. فكيف يمكن التماس بينهما.

(راجع يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة، ١٩٤٠، ط١، ص٢٣٥.)

(ب) المادة الأولى (الهيولى) القابلة للوجود بالفعل مع أية صورة يمكن أنْ تتحد معها، هى موجودة بالقوة دائماً. أى أنْ هذه المادة العامة غير المتعينة، ليست عدماً مطلقاً، كما أنّها ليست وجوداً مطلقاً، بل هى ذات وجود ما أزلى، هو الوجود بالقوة. ويستند أرسطو فى القول إلى مبدأ أنّ العدم المطلق هـــو نفـــى لقابلية الوجود الفعلى. فإنه مالم يكن الشيئ موجوداً بالقوة، أى الامكان، يمتنع أنْ يكـــون موجـــوداً بالفعل، فإنّ العدم لا يمكن أن ينتج وجوداً البتة. كذلك يقول أرسطو أنّ المادة الأولى العامة ليســـت عدماً أو سَلباً للصفات أو المقولات، وعلى هذا ،فوجود المادة، إذن أزلىٌ غير مسبوق بالعدم المطلق.

(ج) وأما المبدأ الثالث فيتمثل فى " أزلية الحركة"، ونظرية أرسطو فى المادة والصورة هى التى اقتضـــت أن يقول بمبدأ أزلية الحركة، ففى رأيه أنه لا يمكن وجود المادة والصورة دون الحركة، وبما أن المـــادة والصورة موجودتان أزليا، فالحركة إذن موجودة أزلا، فالله كما نراه فى مذهب أرسطو، عقل نظرى، وليس هو الله بالفهم الدينى، الله المبدع العالم من لاشيء

(راجع أرسطو، مقالة اللام، الترجمة العربية، ص١٢٧-١٢٨).

[٢] يقول الكندى: ".. وأن الفعل الحقى الأول تأييس الأيسات عن ليس. وهذا الفعل خاص بالله تعالى، الذى هو غاية. فإن تأييس الأيسات، ليس لغيرة"

(راجع، الرسائل، جـ١، ص١٨٢)

وتأييس: ايجاد، "أيس": وجود، وجمعها أيسات: وجودات. "عن ليس": عن عدم. فيكون مجمل الفكرة: أن ايجاد ألواع الوجود كلها من العدم هو الفعل الحقيقى الأول، وأن هذا الفعل هو خاصـــة الله تعـــالى وحده، ولا يكون لغيره تعالى.

بين الكندى وأرسطو، فإن الوجود الأزلى الثابت المنزه عن الحركة والتغير والصيرورة والتحديد المكانى والزمانى، ينحصر - عند الكندى - فى واحد هو الله تعالى[١] ولكنه - عند أفلاطون - يتعدد بقدر ما فى العالم الحسى من أنواع، أو من أشياء تنطوى تحت هذه الأنواع، نظرا إلى أن لكل نوع، ولكل شىء فى هذا العالم الحسى "مثالا" أو "فكرة" فى عالم "الوجود الحقيقى" عالم "المثل" أو "الأفكار" هذا أولا، ويأتى الاختلاف بينهما ثانيا من أنه ليس فى العالم الحسى شىء مخلوق من لا شىء، ما دامت أشياء هذا العالم كلها - فى نظرية أفلاطون - ليست سوى انعكاسات لـ "الأفكار" الأزلية القائمة فى عالم الجواهر بوجودها الفعلى الموضوعى السرمدى، ويأتى الاختلاف ثالثا من أن سبب وجود الأشياء فى العالم الحسى واحد هو الله تعالى عند الكندى، ومتعدد بتعدد الأشياء نفسها أو أنواعها عند أفلاطون، لأن كل فكرة هى سبب الشىء الذى هو ظلها فى العالم الحسى، وهناك وجه رابع للاختلاف بينهما، يتمثل فى أن الله مفارق للعالم - عند الكندى - أما أفلاطون فإن "الفكرة" جوهر العالم، وهو - أى العالم - الظاهر بالنسبة للجوهر.

وهكذا نجد فى آراء الكندى المتعلقة بقضية حدوث العالم، شواهد واضحة على أنه لم يكن ناقلا عن سواه من الفلاسفة اليونان فحسب، بل أخذ منها، م يلائم آراءه، وعدل عن ما يخالفها.

فعنده، أن الله تعالى قد خلق العالم كله "ضربة واحدة من غير زمان ومن غير مادة"[٢]، الله خلق العالم بأن قال له كن فكان. "إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون، بل إن أمره - فيما يقول الفقهاء والمفسرون - كان بين الكاف والنون فى الفعل "كن" وكل أمر صدر عن الله أو يصدر عنه فى العالم، أو سيصدر عنه فى العالم الآخر مرهون باللحظة الخاطفة.

---

[١] راجع تفصيلا فى ذلك، حسين مروة، النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، ج ٢، ط ٥، ص ٧٣ وما بعدها.

[٢] راجع، رسائل الكندى الفلسفية، والدكتور هويدى: "دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية"، ص ٢٣٥ وما بعدها.

ج - التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى :

اهتم الكندى بموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة، فنجده يوضح حقيقة الفلسفة ووجوب الأخذ بها فى رسالة وجهها إلى المعتصم بالله، أعلن فيها أن الفلسفة أشرف العلوم وأعلاها مرتبة، وأنه من واجب المفكر أن يأخذ بها، يقول الكندى فى هذه الرسالة: الفلسفة هى،

"علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان"، ويضيف قائلا: أن

"فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة،وجلة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه"، ومن ثم يكون غرض الفيلسوف نظريا وعمليا متوافقا مع الدين، فالفرض النظرى إصابة الحق، وأما الفرض العملى فالعمل به، وبقدر ما يسعى الإنسان وراء الحق ويعمل به بقدر ذلك يكون كامل الإنسانية، ولكن قبل إيراد بعض التفصيل لمحاولة الكندى التوفيق بين الدين والفلسفة، لنا التعرف على الأسباب التى دفعت الكندى لهذه المحاولة٠

لعل أول وأهم هذه الأسباب أن القرآن الكريم بآياته العديدة يدعوا إلى النظر والبحث فى جنبات الكون، سمائه وأرضه وصولا إلى معرفة مكون، مبدع هذا الكون، وهو الحق تبارك وتعالى واقرأ معى قوله تعالى:

"فاعتبروا يا أولى الأبصار"،

"أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء"،

"أفى الله شك فاطر السموات والأرض"،

"ويتفكرون فى خلق السموات والأرض"،

"أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت"،

"إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون"٠

تأمل، اعتبروا، ينظروا، يتفكرون، ينظرون، كيف، تجد حثا على النظر والبحث، تجد أن السؤال عن الكيفية التى تم بها الخلق، محاولة للوصول إلى التأصيل، إلى النظرة الكلية، الشمولية، وهذه المحاولة ليست شيئا آخر غير المعنى الحقيقى للفلسفة، فالنظر والتفكر والتعقل وممارسة الهبة التى وهبها الحق تعالى للإنسان، من الأمور التى دعا إليها القرآن الكريم، وإذا لم يستخدم الإنسان هذه الهبة - العقل - فى النظر والبحث فى جنبات الكون وصولا إلى معرفة المكون سبحانه وتعالى، فأين ولم سيستخدمها٠

فمنهجيا، لا يتعارض النظر مع الإيمان، لقد حث القرآن المسلمين على أن ينظروا فى ملكوت السموات والأرض، وأن يتفكروا وأن يتدبروا، ومن ناحية أخرى ذم القرآن الذين لا يفكرون أو لا يعقلون، والأنبياء للمسلمين أسوة، وقد جاء إيمان أبى الأنبياء إبراهيم بعد نظر عقلى حين رفض أن يعبد ما يأفل، فجاء إيمانه بالنظر فطر السماوات والأرض إيمانا عن يقين، ثم تدرج من الإيمان إلى الاطمئنان حين سأل ربه أن يريه كيف يحيى الموتى "قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى"٠

وتأمل معى الآيات القرآنية: "وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من المؤقنين، فلما جن عليه الله رأى كوكبا قال هذا ربى، فلما أفل قال لا أحب الآفلين، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى، فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين، فلما رأى الشمس بازغة قال

هذا ربى، هذا أكبر، فلما أفلت، قال يا قوم إنى برئ مما تشركون، إنى وجهت وجهة للذى فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين"٠

لاحظ هنا النظر العقلى الذى مارسه سيدنا إبراهيم عليه السلام، والشك الذى عاشه كمرحلة سابقة على اليقين٠

وثانى هذه الأسباب التى حملت الكندى على التوفيق بين الفلسفة والدين، أن الفلسفة كان ينظر إليها أحيانا فى عصره نظرة شك وارتياب، فالكندى - فيما يقول المؤرخون - قد عاش فترة من حياته فى عصر المتوكل الخليفة العباسى الذى قوى فيه سلطان ونفوذ أهل السنة٠

وثالث هذه الأسباب، وهو مرتبط بسابقه، أن الكندى قد لحقه الأذى بسبب اشتغاله بالفلسفة، وواجه مقاومات مختلفة لاشتغاله هذا، ومن تلك المقاومات ما ذكره ابن أبى أصيبعة من أن أبا معشر بن محمد البلخى قد شنع بالكندى وأغرى به العامة، فدفع إليه الكندى من حسن له النظر فى بعض علوم الفلسفة حتى اشتغل بها وانقطع بذلك شره عنه٠

ولهذه الأسباب، كانت محاولة الكندى التوفيق بين الفلسفة والدين، وتضمنت هذه المحاولة بعض الرسائل مثل رسالته "فى إثبات الرسل"، رسالته "فى نقض مسائل الملحدين"، رسالته فى "سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل"، ولكن هناك رسالتين له بصفة أساسية تناولتا دراسة هذه المسألة، وهما: "رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة"، "رسالته فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة"٠

ضمن الكندى الرسالة الأولى موقفه الدفاعى عن الفلسفة، وميز فى الثانية بين طريقى الشرع والفلسفة، موضحا كيف أن غاية الطريقين

واحدة، وهى معرفة الحق تبارك وتعالى، وإليك بعض التفصيل لمضمون الرسالتين.

يرى الكندى أن "أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول". وفى كلام الكندى صدى أرسطى فى تأكيده أن غاية الإنسان القصوى هى معرفة العلل الأولى الكلية، وفيه أيضا تمهيد لما سيكون للفيلسوف فى مدينة الفارابى الفاضلة من محل رفيع.

ولعلك لاحظت أن الكندى فى نصه السابق قد جعل الفلسفة الأولى أشرف وأعلى مراتب الفلسفة، وهو فى هذا يتابع أرسطو من ناحية، ويحاول التقريب بين الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، وبين الشريعة التى يشتغل بها الفقهاء من ناحية أخرى، فأرسطو يعلى من شأن العلوم النظرية كالطبيعة والرياضة وما بعد الطبيعة، على العلوم العملية كالأخلاق والسياسة، وهكذا فعل الكندى، وإذا كانت الفلسفة الأولى أو الإلهيات أشرف العلوم عند الفلاسفة، فإن هذا يؤدى بالتالى إلى مشروعية الفلسفة والاشتغال بها، طالما أن موضوع الإلهيات الذى يخوض فيه الفلاسفة يتقارب - عند الكندى - مع الموضوعات الدينية التى يخوض فيها الفقهاء.

وهو يقول فى رسالته إلى المعتصم فى الفلسفة الأولى:

"فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده،

وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وإثيارها"٠

فالفلسفة - وبتحديد الكندى - هى علم الأشياء بحقائقها، والعلم بالحقائق يتضمن علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وبالجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، وهذا هو الذى دعت إليه الرسل صلوات الله عليهم جميعا، فجاءت دعوتهم إقرارا بربوبية الحق تبارك وتعالى وحده، والتزاما بالفضائل المرتضاة عنده، وتركا للرذائل التى حرمها، وإذا كانت الفلسفة تنشد العلم بكل نافع والسبيل إليه، فهى بالتالى لا تتعارض مع الدين الذى ينشد هو الآخر كل ما هو نافع وخير لكل بنى الإنسان٠

ويهاجم الكندى أعداء الفلسفة مهاجمة عنيفة، ويدافع عن الفلاسفة دفاعا شديدا، ويرى أن من الأشياء الضرورية والواجبة إلا نذم الذين كانوا أسباب منافعنا البسيطة، فكيف إذن بهؤلاء الذين هم أسباب منافعنا العظيمة الجادة، إنهم أفادونا ببحثهم عن الحقيقة وسهلوا لنا الكثير من المطالب الفكرية الخفية، والفلاسفة - فى رأى الكندى - هم أسباب منافعنا العظيمة الجادة، وبالتالى وجب علينا أن نشكرهم لا أن نذمهم، ويكفيهم أنهم داموا البحث عن الحقيقة واجتهدوا لإصابتها، واستمع إليه يقول فى رسالته إلى المعتصم بالله:

"٠٠٠٠ فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلا عمن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية بما أفادونا من المقدمات امسهلة لنا سبيل الحق"٠

وبالتالى "ينبغى لنا أن لا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأخباس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شىء

أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغى بخس الحق، ولا التصغير بقائله ولا بالآتى به"٠

ومعنى ذلك أنه إذا قيل إن الفلسفة قد أتت لنا من بلاد غريبة عنا، أى من بلاد اليونان، فإننا يجب ألا نستحى من استحسان الحق من أين أتى، أى حتى لو أتى لنا من الأجناس البعيدة عنا والأمم المباينة لنا، وفى هذا القول من جانب الكندى - وكما يذهب إلى ذلك الدكتور/ عاطف العراقى - رد على ما كان يشاع أحيانا، من أن الفلسفة إذا كان مصدرها اليونان، والباحثون فيها فلاسفة وثنيون، فإنه يجب الابتعاد عنها لأنها أتت ألينا من بلاد غريبة وبعيدة عنا، كما أن فى هذا القول مبدأ هاما، إذ فيه دعوة إلى البحث عن الحقيقة كحقيقة، وبصرف النظر عن كونها إسلامية أو غير إسلامية، أو كونها عربية أو يونانية٠

ويرى الكندى - فى معرض دفاعه عن الفلسفة - أن خصوم الفلسفة، بحاجة ماسة إلى الفلسفة ليقيموا الدليل على وجوب التنكر لها والابتعاد عنها، وهم من ثم فى تناقض فاضح، يقول:

"وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب، فإن قالوا أنه يجب وجب طلبها عليهم، وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا على ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهانا، وإعطاء العلة والبرهان من علم الأشياء بحقائقها"٠

فالمنطق يقتضى أن لا رفض ولا قبول الشىء إلا بعد معرفته، والرفض والقبول كلاهما يكون ببرهان، وهذا يعنى أنه وجب دراسة الفلسفة على مهاجميها وعلى مادحيها على السواء٠

وينتهى الكندى إلى أن الذى يتنكر للفلسفة، إنما يتنكر للحقيقة، وهو من ثم كافر، فالمتنكرون للفلسفة هم "من أهل القربة عن الحق وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة فى الرأى والاجتهاد فى الأنفاع العامة الشاملة لهم ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية، وهم - المنكرون للفلسفة - متاجرون بالدين، وهم عدماء الدين، لأن من تجر بشىء باعه ومن باع شيئا لم يكن له، فمن بحر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عائد قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرا"٠

وهكذا فأنت تجد أن موقف الكندى عن الفلسفة والذى ضمنه رسالته إلى المعتصم فى الفلسفة الأولى، تمثل فى قوله أن الفلسفة هى علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، وأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق وفى عمله العمل بالحق، والفلسفة بذلك لا تتعارض مع الدين، وتمثل موقف الكندى الدفاعى عن الفلسفة أيضا فى قوله، أن الفيلسوف التام الأشرف، هو المحيط بالعلم الأشرف، علم الفلسفة الأولى، علم الحق الأول الذى هو على كل حق، وبالتالى هناك تقارب بين الفلسفة الأولى والإلهيات، وفى رأى الكندى أيضا أن من الأشياء الضرورية واللازمة والواجبة إلا نذم الذين كانوا أسباب منافعنا البسيطة، فكيف إذن بهؤلاء الذين هم أسباب منافعنا العظيمة الجادة، من الواجب علينا - برأى الكندى - أن نشكر الفلاسفة، لا أن نذمهم، لأنهم داوموا البحث عن الحقيقة واجتهدوا لإصابتها، كما أنه يجب ألا نستحى من استحسان الحق، أيا كان مصدره، وأيضا من واجب الجميع دراسة الفلسفة، مهاجميها ومؤيديها٠

بعد دفاع الكندى عن الفلسفة فى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، وتبريره الاشتغال بها، ورده على من يسيئون الظن بها، يحاول أن

يبين لنا أن المسائل التى تبحث فيها الفلسفة وتقوم بدراستها، قد أتت بها الرسل، ونراجع نص الكندى مرى أخرى:

"لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة، واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه".

هذا دفاع من جانب الكندى عن ضرورة الاشتغال بالفلسفة وفيه أيضا بيان بأن الدين ليس على خلاف مع الفلسفة، ولكن هنالك أحيانا تناقضا ظاهرا بين معطيات الفلسفة وآيات القرآن، وهذا التناقض هو الذى حمل البعض على محاربة الفلسفة، ويرى الكندى أن حل هذا التناقض فى التأويل، موضحا أن للكلام العربى معنى حقيقيا وآخر مجازيا، وأنه على هذا السبيل يستطيع أن يعتبر منطوق بعض الآيات مجازا يشير إلى معان يصل إليها المفكر بالتأويل بشرط أن يكون هذا المفكر من "ذوى الدين والألباب"، وقد عمد الكندى إلى التأويل فى رسالة وضعها لتلميذه الأمير أحمد بن المعتصم وسماها "رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل"، وقد فسر السجود والطاعة بمعنى إظهار عظمة الله والانتهاء إلى أمره.

ولئن كان ثم فرق بين علوم الفلاسفة وعلوم الأنبياء فذلك فى الطريقة والمصدر والخصائص، وذلك أن علوم الأنبياء تأتيهم بفعل إلهى يطهر نفوسهم ويهيئا لتقبل تلك العلوم، ثم إن علوم الأنبياء موجزة بينة قريبة السبيل محيطة بالمطلوب.

ويتحدث الكندى فى رسالته "فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة" عن علوم الأنبياء التى لا تأتى - فى رأيه - عن طريق التحصيل والاكتساب، بل عن طريق الإلهام الإلهى، ومعنى هذا أن علوم الرسل تكون بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية ولا زمان، وإنما هى

- علوم الرسل - بإرادة الله تعالى، عن طريق تطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده والهامة ورسالاته، أما علوم الفلاسفة فتأتيهم عن طريق الاكتساب والتدريب والتجربة وطول البحث واتباع مبادئ منطقية ورياضية وما شابه ذلك من طرق تعد كسبية وتأتى خلال الزمان، فما يأتى به الرسل عن طريق وهبى إلهامى، لا يتأتى للفيلسوف إلا بالاكتساب والتدريب وطول البحث، إضافة إلى أن الفيلسوف لا تتصف إجاباته فى بعض المسائل بالإيجاز والإحاطة الشاملة بالمطلوب، الأمر الذى نجده عند الرسل، ويضرب الكندى مثالا لذلك بإجابة الرسول صلى الله عليه وسلم عن الذين سألوه: "من يحيى العظام وهى رميم؟، عندئذ يوحى الحق تعالى إليه: "قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم، الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون، أو ليس الذى خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم، إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون، فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون".

ويعلق الكندى قائلا:

"فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع فى قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله جل وتعالى إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تجيء بعد أن تصير رميما، وأن قدرته تخلق مثل السماوات والأرض، وأن الشيء يكون من نقيضه، كلت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتخيلة وقصرت عن مثله نهايات البشر وحجبت عنه العقول الجزئية".

هذا هو الفارق بين علوم الأنبياء، وعلوم الفلاسفة، وهو فارق فى الطريقة والمصدر والخصائص، علوم الأنبياء تأتيهم بفعل إلهى، وهو موجزة بينة قريبة السبيل محيطة بالمطلوب، وليس الأمر كذلك بالنسبة

لعلـــوم الفلاسفة، التى تأتيهم عن طريق الاكتســـــاب والتدريـــب والتجربـــة، إضافـــة إلى أن إجاباتهم عن بعض المسائل ليســـت فـــى إيجـــاز وبيـــــان وإحاطة الأنبياء؛ ولكن كل هذه الفروق لا تلغى أن المسائل التى تبحث فيــــها الفلسفة وتقوم بدراستها، قد أتت بها الرسل؛ وهذا يؤكد أن الدين ليـــس علـــى خلاف مع الفلسفة فى رأى الكندى.

د - أدلة وجود الله عند الكندي :

رأينا أن الكندى من القلائل من بين الفلاسفة المسلمين الذيـــن قـــالوا "بحدوث العالم" من لا شىء، وأن الله تعالى هو منشئ كل شىء، فوجدنا عنده تلازما وجوديا بين المادة والحركة والزمان، وهذه جميعا أمور متناهية ولـــها بداية، وهى من ثم محدثة، وهو يؤكد فى رسالته "الفاعل الحق الأول والفـاعل الذى هو بالمجاز" فكرته عن الخلق من العدم، فيتحدث عـــن الفعـل الحقـى الأول، والفعل الحقي الثاني، والأول هو "تأييس الإيسات عن ليس" أى إيجـــاد الموجودات عن عدم، والثانى يتمثل فى الأثر الذى يتركه فعل الله تعالى فـــى الأشياء، وبعبارة أخرى أن فعل الخلق أو تأثير الله تعالى فى الكون لم ينتـــه بصورة قاطعة فى ستة أيام - التى نص القرآن الكريم على أن الخلق كله تـــم فيها - بل له مظاهر أخرى تتجدد أمام أعيننا كل يوم بما يمكن أن نسميه بعثـا يوميا، يتمثل فى عنايته عز وعلا بالعالم وحفظه لكل ما فيه ومن فيه، وفـــى قدرته تعالى على إعادة الخلق من جديد، وغيرهما من المظاهر التى لا نهايـة لها، والتى تكشف عن أن فاعليته عز وعلا ليست قاصرة على الإيجاد مـن لا شىء وإنما تشمل العناية والرعاية إلى أن يرث تبارك وتعالى الأرض ومـــن وما عليها.

وكانت منطلقات الكندى فى إثبات هذا الحدوث إسلامية خالصة، واقتصر الجانب الفلسفى عنده على الأشكال الاستدلالية التى استخدمها فى محاولة إثبات الخلق من العدم بالطريق الفلسفى.

وقول الكندى "بحدوث العالم" يمثل دليلا على وجود الله تعالى، بحيث أن التسليم بحدوث العالم يؤدى لا محالة إلى التسليم بوجود الله، والتسليم بوجود علة خالقة للكون، يؤدى إلى التسليم بحدوث العالم، ومن هنا فإن البحث فى حدوث العالم عند الكندى يرتبط تماما بتدليله على وجود الله، أى أن العالم عنده حادث، أى له ابتداء وله انتهاء، أى مبدع، مخلوق من لا شىء، وهذا الحادث لابد له من علة أحدثته وأظهرته فى الوجود، وهذه العلة هى الله تبارك وتعالى.

هذا إذن دليل يستند إلى تضايف لفظتى المحدث والمحدث، والمحدث هو الله تعالى، والمحدث هو العالم، واستمع إلى الكندى يقول فى "رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم":

"وليس ممكنا أن يكون جرم بلا مدة، فإنية الجرم ليست لا نهاية لها، وإنية الجرم متناهية، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل، فالجرم إذن محدث إضطرارا، والمحدث محدث المحدث، والمحدث والمحدث من المضاف، فلكل محدث إضطرارا عن ليس".

فإنية العالم متناهية، لها نهاية، ليست أزلية، وبالتالى فهو - العالم - محدث اضطرارا عن عدم، أى أن الوجود ليس صفة ذاتية فيه، بل هو صفة مضافة إليه، وبعبارة أخرى الوجود فيه مستفاد من غيره، وغيره هنا هو الحق تبارك وتعالى.

تضايف لفظتى المحدث والمحدث، إذن يمثل دليل الكندى الأول على وجود الله تعالى٠

وهناك دليل ثان، يتمثل فى المقابلة التى يعقدها الكندى بين الوحدة والكمال والثبات والغنى الذاتى من جانب، وبين الكثرة والنقص والتبدل والفقر الذاتى من جانب آخر، مقابلة بين الله الواحد الدائم، وبين الموجودات المتكثرة المتبدلة الغير دائمة، يقول الكندى حول هذا المعنى فى رسالته "فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم":

"٠٠٠٠ فإذن ليس كثيرا، بل واحد غير متكثر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيرا، لا يشبه خلقه، لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة، وليست فيه، ولأنه مبدع وهم مبدعون،، ولأنه دائم وهم غير دائمين، لأن ما تبدل تبدلت أحواله، وما تبدل فهو غير دائم"٠

ودليل ثالث يتمثل فى فكرة المشابهة أو التمثيل بين فاعلية النفس فى البدن، وبين فاعلية الحق تبارك وتعالى بالنسبة للكون أو العالم كله، بمعنى أن النظام فى الجسم الإنسانى إذا كان يدل على وجود قوة خفية غير مرئية وهى النفس التى تسير الجسم، فإن التدبير فى الكون يدل على وجود مدبر له٠

يقول الكندى حول هذه الفكرة فى رسالته "فى حدود الأشياء ورسومها":

"السؤال عن البارى عز وجل فى هذا العالم وعن العالم العقلى، وإن كان فى هذا العالم شىء، فكيف هو الجواب عنده؟ هو كالنفس فى البدن، لا يقوم شىء من تدبيره إلا بتدبير النفس، ولا يمكن أن يعلم البدن إلا بما يرى فى آثار تدبير النفس فيه، فهكذا العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا

بعالم لا يرى، والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون معلوما إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه".

وهكذا فأنت واحد فى حديث الكندى هذا أن وجود التنظيم فى الكون يدل على وجود نفس له تدبره وتسيره، وكما أنك تستطيع أن تدلل على وجود النفس الغير مرئية من خلال النظام والتدبير المرئيين فى البدن، كذلك تستطيع أن تدلل على وجود الحق تبارك وتعالى الغير مرئى، من خلال النظام والتجبير الموجودين فى الكون، فهما يكشفان عن وجود منظم، مدبر للكون.

وهذه الفكرة عند الكندى قد تعد إلى حد كبير مقدمة وتمهيدا لحديثة حول العناية والحكمة والغائية والإبهار والإعجاز فى هذا الكون، وضرورة وجود علة لكل ذلك، وهى الحق تبارك وتعالى، فالكون كل مظهر لعناية الخالق عز وعلا به.

وهذه الغائية وهذه العناية التى استدل الكندى - وغيره من فلاسفة العرب المسلمين - بها على وجود الله تعالى، تستند إلى كثير من آيات القرآن الكريم تشير إلى وجود العناية والغائية فى الكون، تأمل قوله تعالى:

ألم نجعل الأرض مهادا، والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا، وجعلنا نومكم سباتا، وجعلنا الليل لباسا، وجعلنا النهار معاشا، وبنينا فوقكم سبعا شدادا، وجعلنا سراجا وهاجا، وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا" (سورة النبأ: الآيات من ٦ إلى ١٦).

وقوله تعالى:

"يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقـون، الذى جعل لكم الأرض فراشا، والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج بـه من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا الله أندادا وأنتم تعلمون" (البقرة: آية ٢٢)٠

ونصوص الكندى كثيرة فى إقرار وجود العناية والغائية فى الكـون، وفى الصعود من ذلك إلى إثبات وجود الله تعالا، اقرأ معى مثلا نصـه فـى رسالته البالغة الأهمية "فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفسـاد"، يقول:

"٠٠٠٠ فإن فى نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه فـى بعـض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئتـه علـى الأمـر الأصلح فى كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كث ثابت وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، ومع كل حكمـة حكيـم، لأن هذه جميعا من المضاف"٠

فهذا النظام الموجود فى العالم، والترتيب والإتقان، لأعظم دلالة علـى أن أتقن تدبير، لأعظم دلالة على وجود خالق حكيم قوى جواد عالم متقن لمـا صنع٠

وهكذا فأنت تجد أن الكندى قدم أكثر من دليل علـى وجـود الحـق تبارك وتعالى، فهو مرة يربط بين القول بحدوث العالم وبين ضرورة وجـود محدث له، وثانية يقابل بين الله الواحد الدائم وبيـن الموجـودات المتكـثرة المتبدلة الغير دائمة، وثالثة يتحدث عن التنظيم والتدبـير الموجوديـن فـى الكون، وكيف أنهما يخبران عن ضرورة وجود منظم مدبـر لـه، ورابعـة يصعد من إقرار وجود العناية والغائية فى الكون إلى إثبات وجود الله تعالى٠

هـ - (الوحدانية) عند الكندى :

نلمس فى حديث الكندى عن الوحدانية جانبين أساسيين، الأول تعبير عن الروح الإسلامية متمثل أساسا فى الآيات القرآنية التى تذهب إلى أن الله تعالى واحدا لا شريك له، وأنه عز وعلا ليس كمثله شيء، والثانى تراث كلامى متمثل فى حديث المعتزلة عن الصفات الإلهية، وكيف أنها عين الذات، وأيضا فى تعمق الأشاعرة فى شرح الآيات التى تذهب إلى أن الله تعالى واحد لا شريك له، وأنه عز وعلا ليس كمثلة شيء.

إليك بعض التفصيل لهذين الجانبين اللذين نلمسهما فى حديث الكندى عن الوحدانية، فأما عن الأول الذى يأتى تعبيرا عن الروح الإسلامية، نقول: يرى الكندى أن الله تعالى واحد بالعدد وبالذات، بالعدد أى هو تعالى واحد مرسل، لا يقبل الإضافة إلى غيره، ولا يقبل التكثير، وغيره يقبل الإضافة، يقبل التكثير، وبالتالى يثبت الكندى وحدانية الحق تعالى عن طريق بيان أوجه المفارقة بينه وبين موجوداته، يقول فى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى:

"إن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا هو عنصر ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا نفس ولا عقل ولا جزء ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة إلى غيره، بل واحد مرسل، ولا يقبل التكثير، ولا هيولى ولا صورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية، ولا ذو إضافة، ولا موصوف بشيء من باقى المقولات، ولا ذو جنس ولا موصوف بشيء مما نفى أن يكون واحدا بالحقيقة، فهو إذن وحدة فقط، إنه الواحد بالذات، لا ينقسم بنوع من الأنواع ولا من جهة ذاته ولا من جهة غيره، ولا هو زمان ولا مكان".

فالواحد تعالى ليس هو شيء من مخلوقاته ولا هو بشيء مما تتصف به مخلوقاته، فإذا كانت مخلوقاته تتصف بأنها تتقبل التكثير ولها مادة

وصورة، وذات كمية وإضافة، فهو عز وعلا وحدة فقط لا تتصف بشيء من هذا، وليست كل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم.

ونجد نفس المضمون فى رسالته "فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم"، استمع إليه يقول:

"هو واحد غير متكثر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيرا، لا يشبه خلقه، لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة وليست فيه تبة، ولأنه مبدع وهم مبدعون، ولأنه دائم وهم غير دائمين، لأن ما تبدل تبدلت أحواله، وما تبدل فهو غير دائم".

ولعلك تلحظ أن الكندى سواء استدل على الوحدانية بالنظر إلى الله من جهة ذاته، أو عن طريق بيان أوجه المفارقة بينه وبين موجوداته، يعبر عن الروح الإسلامية المستمدة من الآيات التى تذهب إلى أن الله تعالى واحد لا شريك له، وأنه تعالى ليس كمثلة شيء، مثل قوله تعالى:

"لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" (الأنبياء : الآية ٢٢)،

"ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله، إذا لذهب كل إله بما خلق، ولعلا بعضهم على بعض، سبحان الله مما يصفون" (المؤمنون: آية ٩٠).

"قل لو كان معه آلهة كما يقولون، إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا" (الإسراء: آية ٤٢).

والمضمون فى هذه الآيات الثلاثة واحد، وهو الإقرار بوحدانية الحق تعالى، فهو عز وعلا لم يتخذ ولدا، ولم يكن معه من إله، تعالى الله عن هذا علوا كبيرا.

أما عن الجانب الثانى نلمسه فى حديث الكندى عن الوحدانية، وهو علاقته بحديث المتكلمين، نقول، أنهم - المتكلمين - قد بحثوا فى مجال

الوحدانية من أبعاد عدة، نأخذ بعدين منها يكشفان عن هذه العلاقة التى نجدها بين حديث الكندى عن الوحدانية وحديث المتكلمين عنها، يتمثل الأول فى حديث المعتزلة عن الصفات والذات، صفات الحق تعالى وذاته، وكيف أن صفاته - عند المعتزلة - عين ذاته، وهذا تأكيد على الوحدانية، وتأثر بالآية الكريمة "ليس كمثله شىء وهو السميع البصير"، ويتمثل الثانى فى تعمق الأشاعرة فى شرح الآيات التى تذهب إلى أن الله تعالى واحد.

وعن الأول نقول، إن التوحيد من العقائد الإسلامية الأساسية، بل هى العقيدة الأولى، لم يبتدعه المعتزلة لكنهم دافعوا عنه دفاعا جادا حتى عرفوا "بأهل التوحيد"، وراحوا يبحثون فى جوهره، ويدحضون الآراء التى تشوب وحدة الله المطلقة والتنزيه الكامل، ولعل الذى حملهم على هذا هو ما هالهم - وكما يقول الدكتور حموده غرابة - من نزعة الشيعة الرافضة الذين تأثروا بالمذاهب الفارسية إلى وضع الله فى صورة حسية مجسمة إلى جانب قول هؤلاء الفرس بالتعدد والإثنينية، ومن نتائج رأيهم فى التوحيد والتنزيه، أنهم حاربوا بعنف كل ما يحمل على التشبيه أو اعتبار صفات فى الله.

وقد ذكر الأشعرى فى "مقالات الإسلاميين" عن المعتزلة أنهم يقولون:

"إن الله واحد ليس كمثله شىء وليس بجسم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا يجرى عليه زمان ولا والد ولا مولود، ولا تدركه الحواس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام، شىء لا كالأشياء، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده لا قديم غيره ولا إله سواه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ ولم يخلق الخلق على مثال سبق".

ولعلك لاحظت فى هذا النص الذى يذكره الأشعرى فى مقالاته عن المعتزلة أنهم يرفضون الأخذ بآراء المشبهة ويفتحون الباب لتأويل الآيات القرآنية التى تصف الله بصفات بشرية تأويلا مجازيا، ورفضهم هذا واضح فى قولهم "ليس كمثل الله شيء"، وهم يهاجمون "الثنائية" المجوسية، و "الثالوث" المسيحى عندما يؤكدون الوحدة المطلقة، كما يرفضون الأخذ بقول النصارى الذين يؤمنون بأن المسيح هو ابن الله المولود من الآب قبل كل الدهور والمساوى له فى الجوهر، وهذا وضح فى قولهم "لا والد ولا مولود"، وهم بقولهم "لا معين له على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ولم يخلق الخلق على مثال سبق ويحاربون نظرية المثل الأفلاطونية ونظرية الفيض التى قال بها أفلوطين ونقلها عنه فلاسفة المسلمين.

وهم – المعتزلة – عندما نفوا الصفات عن الله، لم يكن المقصود بها الصفات السلبية، مثل قولهم "ليس كمثله شيء"، ولا الصفات السلبية معنى والإيجابية لفظا، مثل قوله تعالى: "قل هو الله أحد" بل المقصود بها الصفات الإيجابية لفظا ومعنى مثل العلم والإرادة والكلام، فلم ينكر المعتزلة الصفات، والقرآن يقول بها صراحة، ولا سبيل إلى إنكار ما جاء فى كتاب الله المنزل، لكنهم ينكرون كونها قديمة وكونها زائدة على الذات، فالإقرار بقدمها يعنى الإقرار بوجود قديمين وفى ذلك شرك، واعتبارها زائدة على الذات يلزمها خصائص الأعراض لأن القائم بالشيء محتاج إليه، والمفتقر إلى غيره ممكن وليس واجبا بذاته.

وقد أورد الشهرستانى طريقة المعتزلة فى إثبات مذهبهم، وهذه خلاصتها، إن المعتزلة لا تنكر الصفات كوجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة، لكنها تنكر إثبات صفات هى صفات موجودات أزلية قديمة قائمة بذاته، فإنها إذا كانت موجودات وذوات وراء الذات فإما أن تكون عين

الذات، وإما أن تكون غير الذات، فإن كانت عين الذات، فذاك مذهب المعتزلة، وبطل قول أهل السنة أنها وراء الذات، وإن كانت غير الذات فهى حادثة أو قديمة، وليس فى مذهب السلف أنها حادثة فيبقى أنها قديمة، فإن كانت كذلك، فقد شاركت الذات فى القدم، فأصبحت آلهة أخرى".

قلنا أن هناك بعدين يكشفان عن علاقة بين حديث الكندى فى الوحدانية، وحديث المتكلمين فيها، ذكرنا بعض التفصيل عن البعض الأول وهو دفاع المعتزلة عن التوحيد وإنكارهم كون الصفات قديمة، وكونها زائدة على الذات، وبقى أن نعرف شيئا عن الجانب الثانى، وهو تعمق الأشاعرة فى شرح الآيات التى تذهب إلى أن الله تعالى واحد، فهنا الباقلانى (ت ٤٠٣هـ) يقول:

"وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر منذ لك، والدليل على ذلك أن الاثنين يصح أن يختلفا ويريد أحدهما ضد مراد الآخر، فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم، وأراد الآخر إماتته، فوجب أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما، لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعا لتضاد مراديهما، فوجب ألا يتما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، فيلحق من لم يتم مراده العجز، أو لا يتم مرادهما، فيلحقهما العجز، والعجز من سمات الحدث، والقديم لا يجوز أن يكون عاجزا".

ولعلك تلاحظ أن الباقلانى ينطلق أساسا من قوله تعالى: "لو كان فيهما آلالهة إلا الله لفسدتا"، فلا يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك، ولو فرض أن هذا جائز، لصح أن يختلفا ويلحقهما العجز، والعجز من صفات الحادث، والقديم لا يجوز أن يكون عاجزا.

ونفس المضمون يطرحه أشعرى آخر هو سعد الدين التفتازانى، فى "شرح العقائد النسفية"، يقول:

"لو كان إلهان، لأمكن بينهما تمانع، بأن يريد أحدهما حركة زيد، والآخر سكونه، لأن كلا منهما فى نفسه أمر ممكن، وكذلك تعلق الإرادة بكل منهما، إذ لا تضاد بين الإرادتين، بل بين المرادين، وحينئذ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان، وإلا فيلزم عجز أحدهما، وهو إمارة الحدوث والإمكان، لما فيه من شائبة الاحتياج، وهذا تفصيل ما يقال أن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه، وإن قدر لزم عجز الآخر".

يتضح لنا إذن أن الكندى قد اهتم بالتدليل على وحدانية الله تعالى، وإن هناك جوانبا دينية وأخرى كلامية فى اهتمامه هذا، تتمثل الأولى فى تراث دينى مستند إلى الآيات القرآنية التى تذهب إلى أن الله تعالى واحد لا شريك له، وأنه عز وعلا ليس كمثله شىء، وتتمثل الثانية فى حديث المعتزلة عن الصفات الإلهية، وكيف أنها عين الذات، أى أنها ليست زائدة على الذات. وفى تعمق الأشاعرة فى شرح الآيات التى تذهب إلى أن الله تعالى واحد لا شريك له، وأنه عز وعلا ليس كمثله شىء.

(و) " السببية والعلية" عند الكندى"

لم يترك الكندى فصولاً أو رسائل محددة معينة يبحث فيها موضوع السببية، كما هو الحال عند ابن سينا وابن رشد، بل إنّ آراءه حول هذا الموضوع جاءت متناثرة فى بعض رسائله، وغاية فى الإيجاز[1] والكندى، بتناوله لفكرة العلية، قد أفاد بلاشك من الفلسفة اليونانية، إلى جانب أنّه قد وضع فى حسبانه موقف الدين الإسلامى خلال معالجتة هذه الفكرة.

فالكندى، كفيلسوف، لم يكن بوسعه أنْ ينكر إطّراد الحوادث فى الطبيعة، ولم يكن بوسعه أنْ ينكر أنّ العالم يسير على قانون ثابت.، لكن الكندى من جهة أخرى، ومن خلال نظره فى النص الدينى، ومشاهداته لبعض حوادث الطبيعة، لم يستطع الجزم بأنّ هذا الإطراد دائمٌ ومن الأزل وإلى الأبد، فثمة حوادث تقع بحيث يمكن للمرء أنْ يقول إنّها مستثناة من قانون العالم المطرّد.

أى أنّ الكندى حاول أنْ يجمع بين إمكانية التدخل الإلهى والرعاية والعناية الإلهية، وبين سير الطبيعة والعالم، وخضوعه لقانونٍ كلى شامل، ومن هنا كان موقفه الذى لايقلّل من القدرة الإلهية الشاملة من جهة، ومن العالم الذى لم يسع إلى سلب موجوداتة خصائصها، من جهة أخرى.

---

[1] راجع الدكتور مُحمد عاطف العراقى، "تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية" ص٨٥.

ولو رجعنا إلى رسائل الكندى التى بين أيدينا، نجد أنّ أهم رسالتين له تمسان هذا الموضوع من بعض زواياه. هما رسالته في " الفاعل الحق الأول التام ، والفاعل الذى هو بالمجاز" و"رسالته في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد"؛ فى الأولى ، نجد أنّ موضوع السببية عنده يتبلور حول التفرقة بين فعلٍ حقيقى، وفعلٍ بالمجاز، وينقسم الفعل الحقيقى إلى أول وثان، كما ينقسم "الفعل الذى هو بالمجاز" إلى أول وثانٍ أيضاً.

فالفعل الحقيقى الأول عبارة عن "تأييس الأيسات عن ليس" أى إيجاد الموجودات عن عدم، ويعتبر الكندى هذا الفعل لله تعالى وحده الذى هو غايةكل علة، يقول حول هذا المعنى![1]

".. فإنّ تأييس الأيسات عن ليس، ليس لغيره"

ويسمى هذا الفعل باسم الإبداع.

أما الفعل الحقيقى الثانى، فهو أثر المؤثر فى المؤثر فيه، والمؤثّر هو الحق عز وعلا، والمؤثر فيه هو العالم، فتأثيره عز وعلا فى العالم لايقف عند حد إيجاد العالم عن عدم، بل يشمل أيضاً عنايتة عز وعلا للعالم وحفظه المستمر لموجوداته.

وفاعل هذا الفعل، أى الفعل الحقيقى، لايتأثر- فيما يرى الكندى، بأى نوعٍ من أنواع التأثر، أى يفعل مفعولاته من غير أنْ ينفعل هو إطلاقاً، إنه "البارى، فاعل الكل جل ثناؤه"[2]

---

[1] الكندى، رسالة الفاعل الحق الأوّل التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز" ،ص١٨٢-١٨٣.

[2] نفس المصدر، ص٨٣، والدكتور عاطف العراقى ، "تجديد فى المذاهب.." ، ص٨٦.

الله إذن هو العلة الممسكة بالعالم، والحافظة عليه وجوده، ولو لم يكن ذلك لتلاشى العالم، وهذا هو معنى قوله تعالى: "إنَّ الله يُمسك السماوات والأرض أنْ تزولا"[١] ، يقول الكندى:[٢] أنَّ:

" الله هو المبدع الممسك كل ماأبدع، فلا يخلو شيءٌ من إمساكه وقوته إلاّ باد واندثر".

هذا عن الفعل الأول، أى الفعل الحقيقى بتسميه، وحقيقى أى أنَّ العلاقة بينه وبين فاعله عز وعلا حقيقية وليست مجازية ، أمَّا الفعل الثانى، أى فعل جميع المخلوقات، فإنّها تسمى فاعلات بالمجاز ، أى نسبة الفعل إليها ليست حقيقية، بل مجازية. يقول الكندى[٣]:

".. أعنى أنُها كلها منفعلة بالحقيقة، فأما أولها فعن باريه تعالى، وبعضها عن بعض، فإنَّ الأول منها ينفعل، فينفعل عن انفعاله آخر، وينفعل عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى ينتهى إلى المنفعل الأخيرمنها، فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلاً بالمجاز للمنفعل عنه، إذ هو علة انفعاله القريبة، وكذلك الثانى، إذ هو علة الثالث القريبة فى انفعاله، حتى ينتهى إلى آخر المفعولات".

ويقسم الكندى الفعل بالمجاز إلى قسمين: أحدهما يسميه "الفعل" وهو ماينتهى أثره بانتهاء فعل فاعله، كالمشى للماشى، وثانيهما يسميه "العمل" وهو

---

[١] سورة فاطر، الآية ٥١

[٢] "رسائل الكندى الفلسفية" ، جـ١، القاهرة ١٩٥٠م، ص١٦٢، والدكتور أبو الوفا التفتازانى، الإنسان والكون فى الإسلام" ، ص٥٥-٥٦.

[٣] "رسالة الفاعل الحق الأول التام" ، ص١٨٣-١٨٤.

عبارة عن ثبات الأثر فى المنفعل بعد إمساك المؤثر عن فعله، مثال ذلك النقش والبناء وجميع المصنوعات[١].

هذا، ويميز الكندى بين العلة الأولى، وبين ماعداها من علل، فالعلة الأولى عنده ليست داخل العالم، وليست قسماً منه، ولاموجوداً من موجوداته، وليست حالّة فيه، ولاينبغى لها أنْ تحل فيه، كانت قبل العالم وستظل موجودة بعده، كان عنها العالم، ولولا وجودها الأزلى الخالد، لما وجد هذا العالم، هى المبدعة للكل عن لاشىء، والمصوّرة هذا العالم على الصورة التى هو عليها، هىالله عز وعلا. يقول الكندى فى حّده للعلة الأولى، أنها "مبدعة، فاعلة، متممة الكل غير متحركة"[٢]، العلة الأولى إذن أوجدت الأشياء من العدم، وهى الفاعل الحقيقى لكل الموجودات، وماعداها فيسمى بهذه التسمية مجازاً لاحقيقة، ثم إنّ الكمال النسبى الخاص بهذه الموجودات إنّما يستمد من هذه العلة الأولى.، وهى ليست متحركة، لأنّ الحركة من سمات الموجودات المحددة المتناهية الناقصة التى تسعى إلى تمام ذواتها، ومادامت العلة الأولى كاملة من حيث أنّها كلها وجودٌ بالفعل، ليس فيه شىء بالقوة فإنّها لاتتحرك، لأنّ الحركة من سمة الموجودات المتمكنة المتزمنة".

وهذه العلة الأولى متصفة بصفة الأزلية"، الأمر الذى يبين أنّها ليست معلولة لعلةٍ أخرى غيرها، يقول الكندى:

---

(١) "رسالة الكندى فى حدود الأشياء" ، ص١٦٥

(٢) نفس المصدر ، ونفس الصفحة.

" إنّ الأزلى (وهو هنا العلة الأولى) هو الذى لم يكن ليس، وليس بمحتاج فى قوامه إلى غيره، والذى لايحتاج فى قوامه إلى غيره فلا علة له، وما لاعلة له فدائمٌ أبداً"[١]

أمّا بشأن العلل الأخرى، وتقسيم الكندى لها، فإنّه قد أفاد من أرسطو فى هذا الصدد بشكلٍ واضح، وخصوصاً فى تقسيمه الرباعى للعلة: فثمة علة مادية، وأخرى صورية، وثالثة فاعلة، ورابعة غائية، يقول الكندى:[٢]

".. إنّا قد بيّنا فى غير موضع من أقاويلنا الطبيعية أنّ العلل الطبيعية، إمّا أنْ تكون عنصرية، وإمّا صورية، وإمّا فاعلة ، وإمّا تمامية". " وأعنى بالعنصرية عنصر الشيء الذى منه يكون كالذهب الذى هو عنصر الدينار، وأعنى بالصورية، صورة الدينار التى باتحادها بالذهب كان الدينار.،

وأعنى بالفاعلة صانع الدينار، الذى وحّد صورة الدينار بالذهب. وأعنى بالتمامية ماله أخذ الصانع صورة الدينار، بالذهب التى هى المنفعة بالدينار ونيل المطلوب ، وعلل كون كل كائن وفساد كل فاسد، هى هذه الأربع التى ذكرنا".

والكندى، شأنه شأن أرسطو، يوحّد بين العلتين الفاعلة والغائية، من حيث أنّ من يصنع شيئاً ما، فإنّما يصنعه لغاية معينة، فالعلة التمامية موجودة مع العلة الفاعلة، وليست منفعلة عنها، بل إنّ العلة التمامية أو الغائية كثيراً ماتكون هى المحرك والدافع لكى تقوم العلة الفاعلة بفعلها، أى أنّها كثيراً

---

[١] " حدود الأشياء ورسومها"، ص١٦٩

[٢] "رسالة فى علة الكون والفساد"، ص٢١٧-٢١٨.

ماتجبر الفاعل على فعله بقصد تحقيق غاية أو هدف معين. يقول الكندى حول هذا المعنى:[١]

".. فأمّا العلة الفاعلة فعنها بحثنا، فهى مطلوبنا، وبوجدانها إنّما نجد العلة التمامية، لأنّ التمامية إمّا أنْ تكون فوق العلة الفاعلة، أعنى ملجئة له إلى الفعل، أو تكون هى العلة الفاعلة بعينها"، بل إنّ الكندى، قد نصّ على أنّه إذا لم توجد العلة الفاعلة، فلن توجد من ثم علة تمامية، لأنّ هذه لاتحقق إلاّ عن طريق الفاعل[٢]

ويميز الكندى بين العلة الفاعلة المباشرة، وبين الغير مباشرة، أى يميز بين العلة الفاعلة القريبة، والعلة الفاعلة البعيدة- على حد تعبيره-ويضرب لنا مثلاً فى هذا الصدد هو "رامى السهم" الذى يقتل شخصاً، فإنّ "رامى السهم" هو العلة الفاعلة البعيدة للقتل، أما العلة القريبة للقتل هنا فهى السهم[٣]

ولهذا فإنّ مسئولية الإنسان هنا تعد مسئولية كاملة، لأنّه إنّما قذف السهم بإرادته وعلمه، وهو يدرك بلاشك أنّ السهم يمكن أنْ يقتل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ، فلا يصح أنْ ننسب للجماد فعلاً، وبالتالى لاينبغى أنْ نحاسب أو نلوم السهم لقتله هذا أو ذاك، لأنّ السهم وسيلة فى يد العلة الفاعلة، تفعل بها ما تشاء؛ إنّ رامى السهم كان بوسعه ألا يرميه، ومن هنا تكمن

---

[١] نفس المصدر ، ص٢١٨.

[٢] راجع الدكتور فيصل بدير عون، "الفلسفة الإسلامية فى المشرق"، ص١٥٥ ومابعدها.

[٣] ولقد كانت هذه الفكرة من الأفكار التى بحثها المتكلمون (وخاصة المعتزلة-تلك المدرسة التى انتسب الكندى إليها فترة من الزمن) تحت مشكلة "التولد" وهى مشكلة كانت لها أهمية بالغة لأنها تتضمن مدى مسئولية الإنسان عن فعله، وأغلب الظن أنّ الكندى كان من أنصار الرأى القائل بأنّ الإنسان مسئول مسئولية كاملة (كفاعل) عن كل الأفعال التى تحدث داخل دائرة علمه وقدرته وإرادته واختياره، أمّا تلك التى لادخل له فيها، أو التى لم يسع إليها، فلا ينبغى أنْ يُسأل أو يُحاسب عليها.

مسئوليته، لأن حيثما توجد الإرادة توجد الحرية، وبوجود الحرية توجد المسئولية، ويبين لنا الكندى، فى معرض دراسته للعلة الفاعلة وتقسيمها إلى قريبة وبعيدة، أنّ هناك علة فاعلة بعيدة لكون كل كائن وفساد كل فاسد، وهى الله المبدع للكل، والمتمم للكل، علة العلل، ومبدع كل فاعل"[1]

ويتحدث الكندى عن العلتين المادية والصورية – ويذهب إلى القول بالاتحاد الوثيق بين المادة والصورة، فعنده كما هو الحال عند أرسطو، المادة لاتنفصل البتة عن الصورة، فهما متضايفتان، وهذا معناه – فيما يتعلق بمشكلة السببية هنا – أنّ العلة المادية مرتبطة بالعلة الصورية، فالثانية لاتتجلى إلاّ من خلال المادة ، والأولى تتوج عن طريق العلة الصورية؛ ويرى الكندى أنّ العلة المادية خاصة بكل موجودات عالمنا هذا ، من جهة أنها دليل على كونه وفساده، فهو يرى أنّ كل كائن دخلته المادة أو تكّون منها، فاسدٌ ضرورة، فالعنصر هو الموضوع الذى يجرى عليه الكون والفساد، ولهذا فإنّ كل الكائنات التى ليس لها عنصر، فاسدة،[2]

---

[1] راجع الدكتور عاطف العراقى "تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية"، ص ٩٠.

[2] الكندى، "الإبانة عن العلة الفاعلة للكون والفساد" ، ص٢١٧-٢١٨.

الفصل الثالث

الفارابى ٠٠٠٠ وهل هو أول فلاسفة المسلمين حقيقة؟

ويشمل :

أ ـ الفارابى، تاريخا وآثارا ومكانة،

ب ـ الخلق صدور وفيض عن الفارابى،

١ ـ تمهيد عن الصدور أو الفيض،

٢ ـ صدور الموجودات عن واجب الوجود عندالفارابى،

٣ ـ طريقة الفيض،

٤ ـ العالم "قديم بالزمان حادث بالذات" عند الفارابى،

ج ـ الاستدلال على وجود الله وبيان طبيعته تعالى وصفاته عند الفارابى،

١ ـ الاستدلال على وجود الله،

٢ ـ طبيعة "واجب الوجود بذاته" وصفاته،

د ـ مفهوم العلية والعناية عن الفارابى،

الفارابى ٠٠٠٠ وهل هو أول فلاسفة المسلمين حقيقة؟

أ - الفارابى، تاريخا وآثارا ومكانة :

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابى نسبة إلى مدينة فاراب - وهى حاليا إحدى إقليم خراسان التركى - التى ولد فيها نحو سنة ٨٧٠م / ٢٥٧هـ، يروى المؤرخون له، أن أباه كان فارسى الأصل، تزوج من إمرأة تركية، وأصبح قائدا في الجيش التركى، وأن فيلسوفنا - الفارابى - اشتغل بالقضاء فى بلدته، قبل أن يكب على دراسة الفلسفة، وأنه كان شريف النسب، معدا لحياة البذخ، فعدل عنها راضيا ومال إلى حياة العزلة والتأمل ۰

وكانت له مقدرة عجيبة على تعلم اللغات، فيروى أنه صرح أمام سيف الدولة أنه يجيد سبعين لسانا، ولا يخفى ما فى الرواية مما يصعب الأخذ به، ولكن الأمر الثابت هو أن أبا نصر كان يجيد العربية والفارسية والتركية والكردية، وذلك ظاهر فى مؤلفاته ولا سيما "كتاب الموسيقى الكبير"، ه كان يجهل اليونانية والسريانية لغتى العلم والفلسفة لذلك العهد ۰

تنقل الفارابى بين فاراب وبغداد، عاصمة العلم والمعرفة، وحران متتلمذا على أشهر أساتذة عصره منطقا وفلسفة ونحوا، وغيرها، ثم عاد إلى بغداد حيث أقام نحوا من ثلاثين سنة قضاها فى التأليف والشرح والتعليم، وقد نبغ من تلامذته إذ ذاك الفيسلوف النصرانى الشهير يحيى بن عدى ۰

وفى سنة ٩٤١م / ٣٣٠هـ انتقل إلى دمشق، ثم اتصل بسيف الدولة الحمدانى، صاحب حلب فضمه إلى علماء بلاطه، وأصطحبه فى

حملته على دمشق حيث توفى الفارابى سنة ٩٥٠م / ٣٣٩هـ، وله من العمر ثمانون عاما٠

وكان الفارابى واسع الثقافة إلى حد بعيد، فلم يدع علما من علوم زمانه إلا برع فيه وألف، ورسالته فى "إحصاء العلوم" تدلنا على سعة معارفة، يقسم فيها الفارابى العلوم إلى: علم اللسان، علم المنطق، علم التعاليم، العلم الطبيعى، العلم الإلهى، العلمى المدنى، علم الفقه، وعلم الكلام، ولعلك هنا أن الفارابى عدد العلوم وأجزاءها كما جاء عند أرسطو، وأضاف إليها علمى الفقه والكلام، وهما علمان إسلاميان كانت لهما فى عصرة أهمية كبرى، وتعود إلى وصف الفارابى بأنه كانت واسع الثقافة إلى حد بعيد، يقول عنه ابن سبعين:

"وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام، وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير"٠

ويذكر ابن خلكان، أنه - أى الفارابى - "أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق"٠

وعلى حد قول مستشرق فرنسى معاصر - لوى ماسينيون - أن الفارابى: "أول مفكر مسلم كان فيلسوفا بكل ما للكلمة من معنى"٠

فقد أنشأ الفارابى مذهبا فلسفيا كاملا، وقام فى العالم العربى بالدور الذى قام به أفلوطين فى العالم الغربى، وهو الذى أخذ عنه ابن سينا، وعده أستاذا له، كما أخذ عنه ابن رشد فيلسوف المغرب العربى الكبير، وغيره من فلاسفة العرب، وقد لقب بحق "المعلم الثانى" على أن أرسطو هو "المعلم الأول"، فالفارابى منشئ المدرسة الفلسفية فى الإسلام، ترك لنا مذهبا متصل

الحلقات، محكم البنيان – ذا وحدة عجيبة - ولم يدع مشكلة من المشـــكلات التى ستعترض فلاسفة المسلمين إلا عالجها قبلهم وقال كلمته فيها .

والقسم الأكبر من مصنفات الفارابى، شروح وتعليقات علـــى فلســفة أفلاطون، أرسطو، وجالينوس، تناول فيها كتب المنطق والطبيعيات والأخلاق وما بعد الطبيعة، ولعل أشهر هذه المصنفات:

مقالة فى إغراض ما بعد الطبيعة،

شرح رسالة زينون الكبير اليونانى،

كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو،

رسالة فيما بجب معرفته قبل تعلم الفلسفة .

كتاب تحصيل السعادة،

كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة،

كتاب السياسة المدنية،

كتاب الموسيقى الكبير،

إحصاء العلوم،

رسالة فى العقل،

عيون المسائل،

ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم.

ولعلك تلحظ أن الفارابى، فى قسم أكبر من مصنفاته، بذل جهدا كبيرا فى التوفيق بين المذاهب القديمة، وخاصة بين أفلاطـــون وأرســطو، وبيــن أرسطو وجالينوس، وقد يكون مبعث هذا التوفيق بين أفلاطون وأرســطو – كما يقول الدكتور عاطف العراقى – كتاب "اثولوجيا أرســطوطاليس" وهــو

الكتاب الذى نسب خطأ إلى أرسطو، إذ أن عبد المسيح بن ناعمة الحمصى، وهو أحد المترجمين، قد ترجم بعض مقتطفات من كتاب التاسوعات لأفلوطين (التاسوعات ٤، ٥، ٦) ونسبها خطأ إلى أرسطو، ونظرا للتشابه من بعض الجوانب بين فكر أفلاطون وأفلوطين، فحينئذ يمكن التوقيق بدرجة ما بين أفلاطون وأرسطو.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب قد سمى بهذا الإسم (التاسوعات) لأن فرفوريوس الصورى قد رتب الرسائل الأربعة وخمسين، التى تركها أفلوطين فى تسع مجموعات، لأن رقم تسعة هو الرقم الكامل فى نظرية فيثاغورس، إذ أنه مربع ثلاثة، الثالوث الكامل والذى يعنى الانسجام.

والدليل على أن الفارابى يعتمد - فى توفيقه بين أفلاطون وأرسطو - على كتاب أثولوجيا، أنه - الفارابى - يذكره صراحة فى كتابه "الجمع بين رأيى الحكيمين" وينسبه إلى أرسطو، استمع إليه يقول - على سبيل المثال - حين يحاول التوفيق بين قول أفلاطون بالمثل ونقد أرسطو لها:

"وقد نجد أن أرسطو فى كتابه فى الربوبية المعروف بأثولوجيا، يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية".

وهو يقول أيضا، بصدد الحديث عن مشكلة قدم العالم:

"ومن نظر فى أقاويله - أى أرسطو - فى الربوبية، فى الكتاب المعروف بأثولوجيا، لم يشبه عليه أمره فى إثباته الصانع المبدع لهذا العالم، فإن الأمر فى تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى".

وهكذا فأنت واجد أن الفارابى حاول أن يقرب معانى المصطلحات الفلسفية الأرسطية، شارحا الكثير من كتب أرسطو، فى المنطق، الطبيعة، ما بعد الطبيعة، والأخلاق، والسياسة، لدرجة أن ابن سينا، فيلسوف المشرق العربى الكبير، يخبرنا بأنه طالع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أكثر من أربعين مرة ولم يفهمه، إلى أن أمكنه أن يعثر على كتاب للفارابى فى أغراض ما بعد الطبيعة"، وعندما قرأ هذا الكتاب للفارابى، تفتحت أمامه المعانى التى كانت غامضة عليه فى كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، وهذا هو نص عبارة ابن سينا:

"يئست من معرفة غرض ما بعد الطبيعة، حتى ظفرت بكتاب لأبى نصر فى هذا المعنى، فشكرت الله تعالى على ذلك، وصمت تصدقت بما كان عندى".

ولئن كان الفارابى قد أخذ الشيء الكثير عن أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، فقد ظل محتفظا بشخصيته وطبع الأفكار التى اقتبسها بطابعه الخاص، محرزا بذلك شهرة واسعة فى القرون الوسطى، جعلت اليهود يكبون على آثاره وينقلونها إلى العبرية، وقد حفظت تلك الترجمات العبرية فى مخطوطات تنازعتها مكتبات أوربا، كما حفظ عدد من الترجمات اللاتينية التى نقلت عنها أو عن الأصل العربى مباشرة.

والآن إلى بعض رؤى الفارابى الفلسفية التى تكشف لنا الإطار العام لبنائه الفكرى، وهل هو حقا أول فلاسفة المسلمين؟

(ب) (الخلق) صدور وفيض عند الفارابى :

(أ) تمهيد

تعد فكرة "الخلق من العدم" فكرة دينية فى المقام الأول، ويقابلها فكـــرة "الصنع أو الإحداث" فى الفلسفة. هذا فيما يتعلق بالقائلين بفكرة الألوهية، لأن من لم يقل بهذه الفكرة يرى أن العالم هكذا من الأزل، وسيظل إلى الأبد دون أن يكون له مصدر آخر.

والدين المنزل حينما بلغ الإنسان بواسطة الرسل والأنبياء، صـــور الله تعالى ووصفه بصفات مباينة لغيره من موجودات، وترتب على هذا التبـــاين الكلى تباين آخر فى الفعل والايجاد، ومن هنا أقرت الديانات السماوية المنزلة أن الله تعالى قد خلق هذا العالم بعد أن لم يكن له وجود، خلقه من العدم دون مادة سابقة، ودون مدة من الزمان.

أما العقل الانسانى ممثلا فى الفلسفة فلم يســـتطيع "تعقـــل" هـــذه الفكرة

---

(١) سورة يس، الآية ٨٢.

(٢) سورة القمر، الآية ٥٠.

الدينية (على الأقل قبل نزول الديانات) ، ومن ثم حاول أن يفسر الصلة بين الله بحسبانه علة للايجاد والصنع، وبين العالم باعتباره معلولا لله تعالى. ومن جملة هذه المحاولات ظهر لنا القول بالفيض أو الصدور الذى ذاع صيته وانتشر فى العالم الإسلامى، والذى امتد جذوره إلى حد كبير فى معظم المسائل اللاهوتية التى تعرض لها فلاسفة الإسلام.

والواقع أن مشكلة الموجودات، وكيف صدرت عن الله سبحانه، قد شغلت فلاسفة العرب إلى حد كبير جدا، أى كيف صدرت الكثرة عن الواحد.

منهم من اتجه فى حلها اتجاها أفلوطينيا من بعض زواياه لامن كلها، مضيفا إليه أبعادا إسلامية قليلة جدا، وعلى رأس القائلين بذلك الفارابى وابن سينا اللذين ارتضيا القول بأنه "لابد أن يصدر عن الواحد واحد مثله" وهو ما نعرفه بالفيض أو الصدور، ومنهم من لم يرتض القول بذلك، بل فسر مشكلة العلاقة بين الواحد والكثير تفسيرا يعد بعيدا بعدا تاما عن موقف كل من الفارابى وابن سينا، وعلى رأس القائلين بهذا الاتجاه المخالف، فيلسوف المغرب العربى ابن رشد الذى نقد القول بالفيض أو الصدور نقدا عنيفا[1].

"والفيض" فى مفهومه الفلسفى يعد مشكلة فلسفية وضعها أصحاب الأفلاطونية المحدثة لتفسير كيفية خلق العالم وكيفية صدور الكثير عن الواحد، ثم انتقلت إلى العالم الإسلامى فصاغها بعض فلاسفته صياغة جديدة عقلانية دينية مع المحافظة على جوهرها[2] ، وهى نظام للكون يوفق بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية، أو إن شئنا الدقة حاول ذلك، وفى

---

[1] راجع فى ذلك الدكتور محمد عاطف العراقى، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، ص١١٠ .

[2] الدكتور جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص٥

نظام كهذا تصبح العلاقة بين الواحد والكثير نقطة الانطلاق والدعامة الأساسية للبنيان الفلسفى بأسره[١].

والشائع عن "الفيض" أنّه يرجع إلى أفلوطين[٢] ، هذا أنه ذهب إلى القول بتسلسل الموجودات، فالأول ساكنٌ غير متحرك بشيء من أنواع الحركة، وسكونه يُحدث مثاله، وقول أفلوطين بتسلسل الموجودات محاولة منه لاثبات أثر الأولى فى آخر مراتب الموجودات وأدناها[٣].

ومجمل هذه النظرية، أنّ لهذا العالم ظواهر حية، وهو دائم التغير، ولم يوجد نفسه، بل لابد له من علة سابقة هى السبب فى وجوده، وهذا الذى صدر عنه عالم واحد غير متعدد، وهو أزلى أبدى قائمٌ بنفسه، ولسنا نعلم عن طبيعة هذا "الخلق" إلاّ أنّه يخالف كل شيء ويسمو على كل شيء"[٤].

فالمبدأ الأول والواحد وحدة مطلقة، لا يمكن أنْ يكون عقلاً، بل ينبغى أنْ يكون ماهية تعلو على العقل، وتظل دائماً فى هوية مع ذاتها، هذا المبدأ الأول يسميه أفلوطين بالواحد، ويندر جداً أنْ يسمية بالله.

وفى رأى افلوطين، يستحيل وصف الواحد بأية صفة من الصفات المألوفة التى تنطبق على الموجودات الأدنى منه، بل إنّ صفة الوجود ذاتها اذا ما نسبناها إليه لكانت تنطوى على نوع من الثنائية، إذا أننا سنحمل عليه

---

(١) Madkowr (Dr.Ibrahim): " La place d'Al Farabi dans L'ecole philosoghique musalmane, Paris, 1934, P.40.

(٢) إلا أنّ هذا لا يمنع من القول بأنّ الفيض يُعد مزيجاً من أفكار أرسطو، وبطليموس الفلكى إلى جانب أفلوطين. (راجع الدكتور عاطف العراقى، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، ص١٠٩)

(٣) الدكتور عبد الرحمن بدوى، أفلوطين عند العرب، ص١٨٤

(٤) الدكتور فؤاد زكريا، " التساعية الرابعة لأفلوطين فى النفس"، ص٤١-٤٢؛ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٢٦، عمر الدسوقى، أخوان الصفا، ص١٣٨.

الوجود، فيكون هناك موضوع ومحمول يُحمل عليـــه، وبـــهذا يفقـــد "الأول" وحدته المطلقة. فيجب علينا ألاّ نصف "الواحد" بأية صفة إيجابية، بل نكتفـــى بالوصف السلبى، ومن هذه "الوحدة" تفيض كل المراتب الأخرى للموجودات، ولأفلوطين فى وصف هذا الصدور صورٌ وتشبيهات مختلفة أشهرها تشبيـــه فيض النور من منبعه، وفيض الماء من الينبوع، وصدور أنصاف الأقطـــار عن المركز، فالصفة المشتركة بين هذه التشبيهات هو تأكيدها بقاء المصدر أو المركز ثابتاً مع خروج غيره منه.

فالواحد حين "يخلق" الموجودات لا ينتشر أو يتغلغل فيها، أو يأخذ من ذاتـــه ليعطيها، بل يظل فى وحدته الأصلية ولا يخرج عن ذاته على الاطلاق، ومع ذلك تفيض الموجودات عنه، عملية تسير سيراً منتظماً منذ البداية إلى النهاية، وتتحكم فيها ضرورة واحدة، وقانون واحد، "فالعقل" الذى تصدر عنه النفس، يظل كما هو، بينما تفيض عنه المبادئ الأدنى منه، وعنصر التشبيه يمتد فـــى كل مراحل وصف أفلوطين لتسلسل الموجودات[1] فقوله إن كل موجود يكون فى "المبدأ السابق عليه، يعنى أنّ التالى معتمدٌ على السابق، ومتوقف عليـــه، وكل لفظ يعبر عن علاقة مكانية إنما هو تشبيه فحسب"[2].

ويتحدث أفلوطين عن أقانيم أربعة، أو قل جواهر أولية أربعـــة، هـــى الواحد أو الأول، ثم ثلاثة صادرة عنه، العقل، فالنفس، فالمادة، وهو يـــبرهن على وجودها بالجدل الصاعد، ويبين الصدور، صـــدور الموجـــودات عـــن الواحد، بالجدل النازل الذى يبدأ بالواحد، ولما كان "الأول" كاملا فهو فيـــاض وفيضه يحدث شيئا غيره، فما هو غير معين فى الأول يتعيـــن فـــى الثـــانى،

---

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٢٦.

(2) الدكتور فؤاد زكريا، "التساعية الرابعة لأفلوطين فى النفس" ص٤٢.

والثانى حاو المُثُل الكلية، أى الأجناس والأنواع، ومُثـــل الجزئيـــات أيضـــا. ويفيض عن العقل، صورة منه، هى "النفس الكلية"، التى تتوجه نحـــو العقـــل الصادرة عنه فتلد نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر المحسوسات، فالأشياء جميعها بمثابة حياة تمتد فى خطٍ مستقيم من أعلى إلى أسفل، وكل نقطة مـــن نقاط هذا الخط تختلف عن غيرها، ولكن الخط كله متصل "والعالم المحسوس حيوانٌ كبير أو انسانٌ كبير، والنفس علة حركاته الكلية أى حركات الأجـــرام السماوية، لأنَّ الحركة الدائرية تحاكى حركة النفس على ذاتها، والنفس الكلية وسطٌ بين العالمين المعقول والمحسوس، تتأمل الأول وتدبر الثانى، أو بعبارة أدق تدبر الثانى بتأمل الأول"[١].

والمادة آخر مراتب الوجود، وهى وجودٌ مطلق غير متعين، فلا يوجـــد اتحادٌ حقيقىٌ بين المادة والصورة. وإنما الشيء المحسوس عبارة عن إنعكاس الصورة على المادة دون أنْ يؤثر هذا الانعكاس فى المادة، وهذا القصور عن قبول الصورة، والاحتفاظ بها، هو الشر بالذات وهو أصل الشرور التى تلحق العالم المحسوس، وإتصال النفس بالمادة هو أصل نقائصها وشرورهـــا، فـــلا يكون التطهير باخضاع المادة بل بالخلاص منها[٢].

وعلى هذا فالكون، عند أفلوطين، ينبثق من الله انبثاقا طبيعيـــا بحكـــم الضرورة، و معنى هذا الإنبثاق معنى من معانى الاضطرار والالزام، فالله – حسب نظرية الفيض – ليس فاعلا مختارا مريدا وفى هذا تخـــالف نظريـــة الفيض التصور الذى قدمته الأديان السماوية المنزلة عن الله سبحانه وتعالى.

---

(١) الدكتور فؤاد زكريا، التساعية الرابعة.."، ص ٤٢.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٣٢٩، وعمر الدسوقى، إخوان الصفا، ص ١٤٠

فما هو موقـف فلاسفة الاسـلام من نظريـة الفيض الأفلوطينيـة، هـل إرتضوها حلاً لمشكلة صـدور الموجودات عن اللـه، وبمعنـى آخـر صـدور الكثرة عن الواحد، كما نجد هذا عند الفارابى وابن سينا، ام وقفوا منها موقفاً معارضاً، كما نجد هذا عند ابن رشد القـائل بقدم العـالم، وجديـرٌ بالأشـارة أنَّ القول "بالفيض" لونٌ من ألوان القول "بقدم العالم"، معنى ذلك أنَّ نظرية الفيض نظرية فى قدم العالم. فالعالم قد صدر فيها عن الواحد كما يصدر الضوء عـن الشمس، ومعنى ذلك أنَّ العالم ملازمٌ لله منذ القدم، فهو إذاً قديم مثله. وكما أن الشمس لا تستطيع حبس الضوء الذى يصدر عنها، كذلك فإنَّ اللـه لا يستطيع منع الموجودات التى تنساب منه، وهـذه الصـورة لا تتعـارض فقط مع فكـرة الحدوث أو الخلق من العـدم، ومـع مـا تفترضـه مـن الخلـق الإرادى بل مـع القول بالعناية، وهو من صميم العقيدة الإسلامية[1]

(ب) "صدور الموجودات" عن واجب الوجود عند الفارابى:

إذا كان الكندى قد إحتفظ بثوابت العقيدة الإسلامية، وبـالخصوص منهـا ثابت " الخلق من عدم" محاولاً إضفاء الرؤية الإسلامية بما أمكنه إقتباسه مـن علوم أرسطو، فإنَّ الرؤية الميتافيزيقية التى شيّد صرحها الفارابى (ت٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) لم تكن امتداداً ولا تطويراً لرؤية الكنـدى ولا تجـاوزاً لهـا، بـل كـانت جمعـاً بيـن الالهيـات الهرمسية كمـا درسـها فـى مدينـة حـران، وبيـن المدينـة

---

[1] الدكتور يحيى هويدى، دراسات فى علـم الكلام والفلسـفة الإسـلامية" القـاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٩م، ص ٢٠٦.

الفاضلة الأفلاطونية كما قرأها من خلال ظروف المجتمع الاسلامي في عصره[١]

ويعتبر الفارابي المؤسس الأول للفلسفة الإسلامية بمعناها الحقيقي، عاش لها وتفاعل بها، وبذل طاقته في سبيلها، وهجر، في إشباع نهمه الفلسفي، كل شيء من مغريات الحياة وملذاتها، مما لم نجد له شبيهاً بين الفلاسفة المسلمين، وحسب الفارابي مكانة أنَّ مؤلفاته قد مهدت السبيل لظهور ابن سينا وابن رشد. ويبرز أثر الفارابي على المفكرين من بعده في موضعين: احدهما أنه ما من فكرة في الفلسفة الإسلامية إلا ونجد جذورها في فلسفته، وثانيهما: حرصه على التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وبالتالي بين الدين والفلسفة فيما قالوا[٢]. وعلى هذا يحتل الفارابي المكان الشامخ بين المفكرين والفلاسفة، مما دفع المترجمين إلى وصفه بأنه أكبر فلاسفة المسلمين،وأنه فيلسوف المسلمين غير مدافع وأنه فيلسوف بالحقيقة[٣] وصحيح أيضاً ما قاله ماسينيون عنه من أنه كان فيلسوفاً بما تحمله هذه الكلمة من معنى، إذ أنَّ الفارابي قد ترك لنا مذهباً محدد المعالم إلى حدٍ كبير سواء في الطبيعيات أو الألهيات أو الأخلاق أو السياسة. وان كان هذا يجب ألا ينسينا ما في بعض آرائه من تذبذب أحياناً، ومن تناقض أحياناً أخرى[٤].

---

[١] محمد عابد الجابري، "بنية العقل العربي"، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م، ص ٤٤٨، وأيضاً الجابري:"نحن والتراث" قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط٢ (المغرب،الدارالبيضاء، المركز الثقافي) ١٩٨٢م، المدخل، الفقرة ٥، جـ٢ ص ٤٤، وأيضاً دراسة للجابري عن مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية"، ورقة قدمت إلى ندوة الفارابي، بغداد ١٩٧٥م.

[٢]،[٣] تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص١٢، ص ١٩٢ هامش.

[٤] راجع الدكتور محمد عاطف العراقي، ثورة العقل...، ص ٨٧.

وربما كان الفارابى أول من ظهرت إليه فكرة "الواجب" و "الممكن" بدلاً من فكرة "الحادث" و" القديم" فقد قسّم الموجود إلى "واجب الوجود"و "ممكن الوجود"[(١)] وليس هناك سوى هذين القسمين من الوجود، ولمّا كان كل ممكن

---

(١) "الإمكان" فى الشيء عند المتقدمين: هو إظهار ما فى قوته إلى الفعل، و "الامكان" عبارة عن كون الماهية بحيث تتساوى نسبة الوجود والعدم فيها، أو عبارة عن التساوى نفسه، فيكون صفة للماهية حقيقة من حيث هى هى، وهذا المعنى الأخير قريبٌ من المعنى الذى ذهب إليه المحدثون فى قولهم (الأمكان هو صفة للمكن بالمعنى الموضوعى أو الخارجى) والممكن عند الفلاسفة يدل على ما ليس بممتنع ولا واجب. وهو الجائز، أى كل ما تتصور إمكان وجوده، أو إمكان عدم وجوده، يقال يجوز أى لا يمتنع وله عدة معان:

الأول: هو ما لا يمتنع عقلاً، والثانى: هو ما استوى منه الوجود والعدم، والثالث: هو المشكوك فيه، ويسمى المحتمل أيضاً.

وكل أمرٍ جائز أو ممكن فلابد له من علة محدِثة متقدمة عليه، فإذا كانت هذه العلة جائزة، تسلسل الأمر إلى غير نهاية، والتسلسل باطلٌ فى حكم العقل، فلابد إذاً من علة أولى ضرورية، وهذه العلة هى الله عز وجل.

(راجع الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الأول، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧١م، ص ١٣٤-١٣٥، ٣٨٥-٣٨٦).

والواجب: وما تقتضى ذاته وجوده إقتضاءاً تاماً، أو ما يستغنى فى وجوده الفعلى عن غيره، وهو مرادفٌ للضرورى، إلاّ أنّه يُطلق فى بعض الأحيان على ماهو أخص من الضرورى، كما فى قول ابن سينا:

".. إنّ الواجب والممتنع متفقان فى معنى الضرورة، فذلك ضرورى فى الوجود وذلك ضرورى فى العدم" النجاة، ص ٢٩.

والواجب الوجود" هو الذى يكون وجودُه من ذاته، ولا يحتاج إلى شيءٍ أصلاً "تعريفات الجرجانى"، والواجب الوجود قسمان: الواجب بذاته، والواجب الوجود بغيره، أما "الواجب الوجود بذاته" ، فهو الموجود الذى يمتنع عدمه إمتناعاً تاماً، وليس الوجود له من غيره بل من ذاته، وأما "الواجب الوجود بغيره" فهو الذى يحتاج إلى علة توجب وجوده كالأربعة فهى واجبة الوجود بغيرها، لا بذاتها، أى عند فرض اثنين واثنين. والواجب الوجود عند الفارابى و ابن سينا هو الله، وهو مبدأ الكل، أى مبدأ جميع الموجودات بأعيانها وأنواعها.

(الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الثانى، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م، ص ٥٤١-٥٤٢).

لابد أنْ يتقدم عليه علة تحرجه إلى الوجود، وبالنظر إلى العلل لايمكن أنْ يتسلسل إلى غير نهاية، فلابد لنا من القول بوجود موجود هو واجب الوجود لا علة لوجوده. فإنّا لو نظرنا فى الوجود من حيث هو لوجدنا أنه إما أنْ يكون واجباً، أى يلزم من افتراض عدمه المحال، وإما أنْ يكون ممكناً، وهوالذى لا يلزم من فرض عدمه محال، وهذا الممكن، الذى ليس وجوده من ذاته يستوى وجوده وعدمه، بحيث لابد أنْ يكون وجودُه من غيره، ولكن لا يمكن أنْ يذهب تسلسل العليّة والمعلولية إلى غير نهاية، وإلاّ لما وُجد الممكن، بل لابد من انتهائه إلى" واجب الوجود بذاته". وهو المبدأ الأول، علة جميع الممكنات.

فالأشياء الحادثة أو الممكنة لكلٍ منها ماهية وحقيقة، ولكلٍ منها أيضاً هوية أو وجود متعين مشارٌ إليه، يتميز به عن غيره من الممكنات، ولمّا كانت الماهية غير داخلة فى الهوية، كما أنْ الهوية ليست داخلة فى الماهية، أى أنهما متغايران، وأنّ الوجود المتعين لم يكن ناشئاً عن الماهية من ذاتها، وإلاّ لم يكن الممكن ممكناً، فلابد أنْ يكون الوجود فى كل ما كان وجوده المتعين أو هويته مغايرة لماهيته، معلولاً لغيره، ولايمكن تسلسل العلية والمعلولية إلى غير نهاية بل لابد من إنتهائه إلى مبدأ أول، ماهيته غير مباينة لهويته، يعنى لابد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود بذاته[1]. لقد بدأ المعلم الثانى أول

---

[1] إستحالة التسلسل فى العلل والمعلولات كما أوضحها الفارابى مبنية على أساس ارسطى مفاده: أنّ ما لا نهاية له لا يوجد بالفعل، أى لا يدخل كله مجتمعاً فى الوجود لأنّ ما لا نهاية له لا يُعد ولا يُحصى، فلو فرضنا أنّ العالم حادث (أو متحرك) وله مُحرك، فإذا كان هذا المحدَث له محدِث وتسلسل المحدِثون إلى ما لا نهاية، لم يمكن أنْ يوجد هذا العالم، لأنْ وجوده لا يتّم إلاّ بعد وجود ما لا نهاية له من العلل والمعلولات. ولما كان العالم موجوداً لزم القول بوجود محدِث أول لا محدِث له، فوجود المحرك الأول الذى لا يتحرك عند أرسطو مستندٌ إلى هذا المبدأ. وقد استخدمه المتكلمون والفلاسفة لإثبات جملة قضايا منها وجود الله تعالى. راجع:

(Aristo: Phy. II. of Ross, ed. Oxford, 1930, Bk. III, 6. 206a-b.)

ما بدأ، بالتمييز بين الهوية والماهية، بين الوجود المادى المحســـوس، وبيــن الوجود الكلى المعقول، حيث أوضح أنّ تعقّل الوجود أو الانية شيء، وتعقــل الماهية شيء آخر، ولا يعنى البتة أنّ إدراك الوجود يعنى إدراك الماهية، كما لا يعنى من جهة أخرى أنّ إدراك الماهية إدراك الوجود ذاته. وهذا يدل على أنّ الانية مختلفة عن الماهية، فعلى سبيل المثال يــرى الفــارابى أنّ تعقلنــا للإنسانية يختلف عن تعقلنا لإنسان معين، لأننا نميز فى داخل الإنســان بيــن ماهيته المعقولة، وبين وجوده المحسوس المشار إليـــه. وهــذا يوضــح أنّ الماهية متميزة عن الهوية، كذلك فإننا نعقل الماهية دون أنْ نعقل كل إنســـانٍ على حده.

معنى هذا أنه فى عالمنا المحسوس هذا نجد أنّ الانية أو الهوية متميزة عــن الماهية[1] .

وهذا يعنى - بحسب رأى الفارابى - أنّ الوجــود الفــردى، العينــى، الشخصى، ليس داخلاً البتة فى حد الماهية، ومن ثم لا يكون مقوماً لــها. وإلاّ لما استطعنا أنْ نتعقل الماهية دون أنْ نتعقل ما صفاتها، وهذا غير جــائز. إذَ الماهية متميزة عن الهوية، وتأتى أهمية هذا التمييز من جهـــة أنّ الفــارابى يعتمد عليه فى إثبات الوجود الإلهى، لأنّه إذا كانت الماهيــة متمــيزة عــن الهوية أو الآنية، لكان معنى هذا أنّ وجود الماهية داخل الوجود الحى لــذات الوجود الحى، وانما هو من جعل جاعل إن صح التعبير، أو من فعل فــاعل آخر... ويستمر التسلسل إلى أنْ نصل إلى فاعلٍ أول لا ينبغى أنْ تكون هويته متميزة عن ماهيته، وإلى هذا المعنى يشير الفارابى قائلاً:

---

[1] الفارابى: "نصوص الحكم"، نشرة محمد حسن آل ياسين، بغداد، ١٩٧٦م، ص ٤٩، ص ٥٠.

"إذا لم تكن الهوية للماهية – التي ليست هي الهوية – عن نفسها، فهي لها عن غيرها. فكل ما هويته غير ماهيته، وغير المقدمات لماهيته، فهويته عن غيره، وننتهي إلى مبدأ لا ماهية له مُباينة للهوية"[١].

إنَّ الماهية إذا تحققت وتعينت في وجودٍ محدود مشار إليه، فإنها لابد لها من علة خارجة عنها، وهذه العلة يجب أنْ تكون ماهيتها عين هويتها، أي يجب أنْ تكون حقيقتها المعقولة عين وجودها، وإلا– لوكانت ماهيتها مغايرة لهويتها – لاحتاجت إلى علة أخرى ويتسلسل ذلك. وإذن فلابد أنْ تنتهي الماهيات والهويات في الممكنات إلى العلة الأولى التي هي "واجب الوجود: الذي ماهيته مباينة لهويته (وجود معلول) ووجود آخر ماهيته عين هويته. وهذا هو الواجب الوجود، وفي هذا يقول: "الموجودات قسمان أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى واجب الوجود"[٢]

وهو يقول أيضاً:

".. واذا كان الممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال، فلا غنى لوجوده من علة. وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره. فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب بغيره. وهذا الإمكان إما أنْ يكون شيئاً فيما لم يزل، وإمّا أنْ يكون في وقتٍ دون وقت. والأشياء الممكنة لا يجوز أنْ تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شيءٍ واجب هو الموجود الأول"[٣].

---

[١] الفارابي: نفسه، ص ٤٩، ص ٥٠.

[٢] الفارابي: عيون المسائل، طبعة القاهرة، ١٩٠٧م، ٥٠.

[٣] نفسه، ص ٤.

واستمع إلى الفارابى يقول:

" إنْ كل شيء فى عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان قبل الكون "ممكن الوجود"، إذ لوكان ممتنع الوجود لما وجد، ولو كان واجب الوجود، لكان لم يزل موجوداً، وممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود. فكل ما لا وجود لا عن ذاته فهو ممكن الوجود. وكل ممكن الوجود فوجوده من غيره. وكذا الكلام فى هذا الغير ممكن، فلابد الاستناد إلى واجب الوجود بذاته"[1].

ويمكن وضع هذه التعاريف بأسلوب واضح: "فالواجب الوجود بذاته هو الذى لا يمكن أنْ يكون غير موجود، والذى ليس له علة، بل وجوده من ذاته وهو الله. أما "الممكن بذاته" فهو الذى يمكن أنْ يوجد وأن لا يوجد، ولا بد لوجوده من علةٍ غيره، وهو العالم، أما "الواجب الوجود بغيره" فهو الممكن بذاته، ولكن لتعلقه بعلة واجبة الوجود أصبح موجوداً دائماً، فصار حكمه حكم الواجب الوجود، ولكن ليس بذاته كالأول بل لتعلقه بغيره كالعالم الفائض عن الله منذ الأزل عند الفيضيين، والذى لايمكن تصور الله إلاّ ويتصور معه وجود العالم.

وإذا بدأنا تاريخ الفلسفة العربية بالكندى، ثم الفارابى، فاننا نستطيع اعتبار الفارابى أول فيلسوف عربى يرتضى لنفسه القول بالفيض، نظراً لأننا لا نجد عند الكندى إلاّ اشارات موجزة لهذا المجال، ولا تسمح هذه الإشارات من جانبه، والتى تبين لنا الصلة بين العالم العلوى والعالم السفلى، بوضع الكندى ضمن الفلاسفة القائلين بالفيض، بل هو بعيدٌ تماماً عن القول بذلك[2].

---

[1] الفارابى، رسالة زينون الكبير، حيدر أباد، ١٣٤٩هـ، ص ٣-٥، و "نصوص الحكم"، ص ٥٠.

[2] الدكتور محمد عاطف العراقى، "ثورة العقل.."، ص ١٠٩ - ١١٠

فالفارابى أول من أدخل نظرية الفيض والعقول فى الفكر الاســــلامى، والتى تلقفها المفكرون المسلمون من بعده، ولاسيما ابن سينا الذى يُعد تلميــذاً له عن طريق مؤلفاته.

وأياً كانت المصادر التى أمدت الفارابى للقول بهذه النظريـــة، ســواء كانت أفلوطينية حديثة، أم حرّانية صابئـــة، باعتبــارهم يقدسـون الأفـلاك والكواكب، أم سواهما من مصادر، أم كانت مزيجاً من كل ذلك، فـــإنّ هـــذه النظرية التى جاء بها الفارابى كانت شيئاً جديداً على الفكر الاسلامى آنــذاك، إذ لم نجد لها أثراً بهذه الحدود فى تفكير الفلاسفة المسلمين الذين عاشوا قبــل عصر الفارابى.

وقد استطاع الفارابى أنْ يحدّد "الفيض" بطريقة عقلية، وذلك بقولـــه أنّ الله يعقل ذاته، وأنّ العالم صدر عن علمه بذاته، وإلى هذا المعنى يشير قائلاً:

"..وإنّما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ النظام والخير فى الوجود على ما يجب أنْ يكون عليه. فإذاً علمه علة لوجود الشيء الــذى يعلمه"[1].

فيكفى إذاً أنْ يعلم الله شيئاً حتى يوجد هذا الشيء، لأنّ علم الله هو علمٌ بالفعل، ويكفى أن يعلم الله ذاته التى هى علة الكون لكى يكون الكون، فليــس إذاً فى صدور الموجودات عن الله حركة، لأنّ الفيض عملية عقليـــة، وهــذا الوجود لا يفيد الله كمالاً، لأنّ الله ليس بحاجة إليه.

وبعد أنْ يتحدث الفارابى، فى عدة فصول من كتابه "آراء أهل المدينـــة الفاضلة" عن الموجود الأول، وعن نفى الشريك عنه، وأنه لا ضد له وأنه لا

---

(١) الفارابى، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، ص ١٩.

يمكن تحديده وادراك كنهه، وأنّ صفاته عين ذاته، وأنه غنىّ بذاته عن سواه، يتكلم عن فيض الأشياء عنه فيقول.

".. متى وجد للأول – أى الله – الوجود الذى هو له لزم ضرورة أنْ يجد عنه سائر الموجودات، ووجود ما يوجد عنه، إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، فعلى هذا الوجه لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجهٍ من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول، كما يكون الابن غاية لوجود الأبوين. فالوجود الذى يوجد عنه لا يفيده كمالاً ما، أى ليس مثل الذى يبذل مالاً لينال كرامة أو رئاسة، لأنه لوكان كذلك يكون لوجوده سبب، فتسقط أولويته ويحصل غيره أقدم منه، بل وجوده لأجل ذاته، ويتبع وجوده أنْ يوجد عنه غيرهُ بلا عائق لا من نفسه، ولا من خارج أصلاً، ولا يحتاج إلى شيء آخر غير ذاته مثل آلة خارجة عنه أو حركة يستفيد بها حالاً، لم يكن له مثل الشمس تتحرك ليجعل لنا التسخين، ومثل إحتياج النار إلى حرارة ليكون عنها الماء، وعن الماء بخار"[1].

طريقة الفيض

أثبت الفارابى – كما أثبت أفلوطين قبله – أنّ "اللازم عن الأول يجب أنْ يكون أحدى الذات لأنّ الأول أحدى الذات من كل جهة، ويقتضى الواحد من كل جهة واحداً، ويجب أنْ يكون هذا الأحدى الذات أمراً مفارقاً"[2].

---

[1] راجع "آراء أهل المدينة الفاضلة"، ص ٣٩ – ٤٠

[2] رسالة فى اثبات المفارقات"، ص ٤–٥

يريد الفارابى أنه لايمكن أن يصدر عن الواحد الكامل فى أحديته إلا موجود أحدى، وذلك أنّ الفيض يصدر عن علم الله بذاته، وجعل "الصادر" عن ذات الله متعدداً يعنى تعدد الذات الإلهية التى هى مثال الوجود، وذلك مستحيل. ويرى الفارابى أنّ هذا الواحد الذى يصدر عن ذات الله يجب أنْ يكون مفارقاً، أى بعيداً عن المادة، لأنّ ذات الله بسيطة بعيدة عن المادة والجسم، وقد أثبت الفارابى أيضاً أنّ " فى تعقل الله والعقول قوة الفيض والخلق". ويكفى أنْ نعقل شيئاً حتى تتحرك قوى الجسم لانجازه وعمله، وهذا الموجود الأول الصادر عن ذات الله هو "العقل الأول" وهو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالكائن الأول أى الله.

وهكذا يميز الفارابى فيما دون الله تعالى بين الماهية والوجود، فالكائنات كلها، ما خلا الله، ممكنة الوجود الفعلى من جهة ماهياتها، ولكى توجد بالفعل لابد لها من علة فاعلة هى الله.

والواجب بغيره – عند الفارابى – متعدد متنوع، وهو لم يحدث نتيجة خلقه من العدم، أو نتيجة إبداع بالمعنى الحق والأصيل لهذا اللفظ[١]، لم يحدث

---

[١] الإبداع فى اللغة: إحداث شيءٍ على غير مثال سابق، وله فى اصطلاح الفلاسفة عدة معان:

الأول: تأسيس الشيء عن الشيء، أى تأليف شيءٍ جديد من عناصر موجودة سابقاً كالابداع الفنى، والابداع العلمى. والثانى: إيجاد الشيء من لاشيء، كإبداع البارى سبحانه، فهو ليس بتركيب ولا تأليف، وانما إخراجٌ من العدم إلى الوجود. (وهو الذى نعنيه هنا عندما قلنا أنّ الممكن لم يحدث عند الفارابى نتيجة خلق من العدم، أو لنتيجة إبداع بالمعنى الحق والأصيل لهذا اللفظ). وقد فرّق الفلاسفة بين الابداع والخلق، فقالوا: "الابداع": إيجاد شيء من لا شيء، و"الخلق": ايجاد شيء من شيء، فالابداع إذاً هو أنْ يكون من الشيء وجود لغيره من دون أن يكون مسبوقاً بمادة ولا زمان، والابداع بهذا المعنى أعلى رتبة من التكوين والاحداث. فإنّ التكوين: هو أن يكون من الشيء وجودٌ زمانى، وكل واحد منهما يقابل الإبداع، فالتكوين يقابله لكونه مسبوقا بالمادة، والاحداث يقابله أيضا لكونه مسبوقا بالزمان، والتكوين والأحداث مترتبان على الإبداع، وهو أقرب منهما إلى فعل الله تعالى.
(راجع الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الأول، ص ٣١ – ٣٢).

نتيجة علم وقدرة الهية وارادة سعت إلى ذلك، وانما حدث نتيجة فيض آلى أو تلقائى.

والموجودات القائضة، عند الفارابى، تتباين من حيث الكمال والنقص طبقا لقربها من الله تعالى أو بعدها عنه فى هذا التسلسل الطولى. فالموجودات القريبة من الله تكثر فيها الناحية الروحية، فهى لهذا أكمل من الموجودات البعيدة عن الله، من أنها آخر سلسلة من سلاسل الفيض وهى لهذا تغلب عليها الناحية المادية. يقول الفارابى حول هذا المعنى:

".. وترتيب هذه الموجودات هو أن تقدم أولا أخسها، ثم الأفضل فالأفضل إلى أن تنتهى إلى أفضلها الذى لا أفضل منه. فأخسها المادة الأولى المشتركة، والأفضل منها الأسطقات، ثم المعدنية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق، وليس بعد الحيوان الناطق افضل منه، وأما الموجودات (العلوية)، فإنها تترتب أولا أفضلها ثم الانقص فالأنقص، فأما الأشياء الكائنة عن الأول فأفضلها بالجملة هى التى ليست بأجسام ولا هى من أجسام.. ومن بعدها السماوية"[1].

العالم "قديم بالزمان حادث بالذات" عند الفارابى

إن العالم، على ضوء نظرية الفيض والصدور، ملازم لله ملازمة الظل للشخص، ونور الشمس للشمس، وحركة الخاتم لحركة الأصبع. وبهذا نجد الفارابى يؤكد فى غير موضع من مؤلفاته، أن الكثرة "حادثة لا بزمان تقدم"، وقول الفارابى هذا يعنى قدم العالم. فيبين لنا أن الله مفيض للموجودات كلها،

---

[1] آراء أهل المدينة الفاضلة" ص٢٨ – ٢٩، و"الدعاوى القلبية" ص ٢–٤

وأنّ ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان بل بالذات والرتبة[١]، معنى ذلك أنّ الفارابى يرى أنّ الحاجة إلى الله سبحانه هى الامكان لا الحدوث، وهو بذلك يُخالف المتكلمين، وخصوصاً قبل القرن الخامس الهجرى، - الذين يرون أنّ الحاجة إلى الله تعالى هى فى إحداث الأشياء بعد أنْ لم تكن، وإليك نصوص الفارابى الدالة على ذلك، يقول فى كتابه "السياسات المدنية":[٢]

".. وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذى به تجوهره، فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلاً، إنما يتأخر عنه سائر أنحاء التأخر"

وفى كتابه "الدعاوى القلبية" يقول:[٣]

".. ان العالم لم يكن غير موجود ثم وجد، بل هو موجودٌ منذ الأزل، وأنّ العالم محدَث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد إنقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أنّ العالم وجوده بعد وجود الله بالذات".

---

[١] أنواع التقدم والتأخر عند الفلاسفة خمسة هى:

أ- بالعلية، مثل تقدم حركة اليد على الخاتم، وهما معاً، والمتقدم هنا علة، فإنّ حركة اليد هى علة حركة الخاتم.

ب- بالذات، مثل ماهية الأثنين مفتقرة إلى حصول الواحد، وحصول الواحد غنى، والمتقدم هنا ليس علة لوجود المتأخر.

جـ - بالشرف، كتقدم أبى بكر على عمر.

د- بالرتبة الحسية، كتقدم الأمام على المأموم، أو الرتبة العقلية كتقدم الجنس على النوع.

هـ- التقدم بالزمان، ومثاله تقدم الأب على الأبن.

(راجع كتاب "الأربعين" للرازى، حيدر أباد، ١٣٥٣هـ، ص ٧).

[٢] ص ١٧ - ١٩.

[٣] ص ٥٨ - ٦٠.

ومعنى هذا أن الفارابى يرفض قول المتكلمين - وخصوصا الأشاعرة منهم - أن العالم مخلوق بالزمان، أى له بداية زمانية، ويرى أن العالم قديم بالزمان، أى أن وجوده مصاحب لوجود الله لا ينفك عنه لحظة واحدة، ولكنه - أى العالم - حادث بالذات، لأن الحادث بالذات هو الذى يستمد وجوده من سواه، ولا بقاء له إذا عدمت العلة التى هو بها متعلق - ولا ننسى أن العالم عند الفارابى من صنف الوجود الممكن، فحالما تنقطع صلته بموجده، أو بعلته الموجبة يعود عدما، ولكن لما كان الله "واجب الوجود بذاته" أى لا يمكن تصور عدم وجوده أزلا، ولا فى المستقبل، والعالم متعلق به تعلق المعلول بالعلة، أصبح العالم قديما بالزمان محدثا بالذات. ويتابع الفارابى فكرته فى أن العالم قديم بالزمان حادث بالذات، وأن علة الحاجة إلى الله تعالى هى الأمكان لا الحدوث، فيقول:[1]

".. وللزمان بدء وبدؤه هو الأول المحض - أى الله - وبدء الشيء غير الشيء .. وكل العالم إنما هو مركب فى الحقيقة، من بسيطين وهما المادة والصورة، فكونه كان دفعة بلازمان، وكذلك فساده بلا زمان، وأجزاء العالم متكونة فاسدة فى زمان، والله تعالى الذى هو الواحد الحق المبدع للكل لا كون له ولا فساد"

ولفهم هذا النص نقول: ان الفارابى يميز هنا بين كون العالم وفساده ككل، أى وجوده وعدمه جملة، وبين تكون وفساد أجزائه، فيعرف الكون والفساد بالمعنى الثانى، بأن "الكون" هو تركيب أو شبيه به، وأن "الفساد" هو انحلال أو شبيه به، وأقل ما يكون عليه التركيب والانحلال شيئان، لأن الشيء الواحد

---

(1) الفارابي، "مسائل متفرقة"، حيدر آباد ١٣٤٤ هـ، ص ٥-٦، و"رسالة فى اثبات المفارقات"، حيدر آباد، ١٣٤٥هـ، ص ٣-٤.

لا تركيب فيه ولا انحلال، ولا يجوز ذلك إلاّ فى زمان، ومن هنا نفهم لماذا يكون الله تعالى الواحد البسيط الحق، لا كون له ولا فساد. أما قوله "وللزمان بده وبدؤه هو الأول" فهو نفىٌ لأنْ يكون للزمان ابتداء، وذلك بأنْ يكون الله وحده، وليس معه عالم ولا زمان، ثم بعد مُضى آماد أوجد الله العالم، فابتدأ معه الزمان الذى هو عدد أو مقياس حركة الفلك المحيط بالعالم أو ما شابهه، فالزمان عند الفارابى أزلى أزلية الله، طالما أنّ ابتداءه هو الله، والله لا بداية له، وهكذا يمكن القول أنّ الفارابى يؤكد على القول بأنّ للعالم محدثاً، وأنّ علة الإحداث هى الامكان لا الحدوث، وأنّ العالم محدثٌ لا فى زمان، أى أنّه محدث بالذات قديمٌ بالزمان، وأنّ الله تعالى فاعل على سبيل القصد بإرادة قديمة، وليس كفاعل مطبوع، وأنه اختار إحداث العالم أزلاً، ولا يليق به عز وعلا أنْ يتأخر عنه فعله.

وإنْ كنا لا نستطيع أنْ نفهم قول الفارابى أنّ العالم قديمٌ بالزمان، حادثٌ بالذات، ونتساءل من جانبنا، ما معنى أن يكون الله سابقاً العالم بالذات. الذى نعرفه هو إما أن يكون العالم قديماً، وإما أنْ يكون محدثا، ونصوص الفارابى هنا صريحة الدلالة على أنّ العالم قديم.

هذا وتجدر الأشارة إلى أن هناك رأياً يرى أنّ الفارابى أميل إلى القول بحدوث العالم وبوجوده من لا شيء – على طريقة الأشاعرة–، وأنه أبعد ما يكون إلى القول بأنّ العالم أزلىّ بالضرورة.

فقد ذهبت الدكتورة فوقية حسن محمود[1] إلى القول بأنه عندما يتردد اسم الفارابى عند المحدثين يرتبط عادة بلفظى "فيض" و "صدور" وكذلك بلفظ

---

[1] "مقالات فى أصالة المفكر المسلم"، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م، ص٩٨ وما بعدها.

"إيجاد"، ويعتبر عندهم صاحب مذهب حاكى فيه أرسطو من جهة، ومن جهة أخرى أفلوطين القائل بالفيض عن غير ارادة من قبل الموجد، أى أنه- والحديث مازال للدكتورة فوقية- لاح لهم أنه حاد[1] عن القول ب 'الايجاد' عن العدم المحض بقدرة، وارادة الله سبحانه وتعالى، وهو القول الذى يمثل أصول العقيدة الإسلامية فى "الخلق" و"الايجاد" خاصة وأنه يستعمل لفظى "فيض" و "صدور" فى أكثر من موضع من مصنفاته، ويتحدث عن "عقول" و "نفوس" يرتبط ذكرها بالموجودات الخارجية. أى أنّ لديه من مظاهر نظرية تفسير الوجود الأرسطية، ونظرية الفيض الأفلوطينية، ما يمكن أنْ يؤدى إلى فهمه على أنه لا يخرج عنهما.

وترى أنّ الفارابى يبدأ بتوضيح ثلاث معانى هى: "الوجوب" و "الوجود"و 'الامكان، وهى بالنسبة له أوليات ذهنية، أى ليس للمرء دخلٌ فى ايجادها، فهى توجد فيه بالفطرة والجملة، ويعبر الفارابى عن ذلك قائلاً:[2]

'.. وهذه معانٍ ظاهرة صحيحة مركوزة فى الذهن، ومتى رام أحدٌ إظهارها (أى إظهار هذه المعانى) بالكلام عنها، فإنما ذلك تنبيهٌ للذهن، لا أنَّه يروم إظهارها بأشياء هى أشهر منها.

و 'الوجوب' و 'الوجود' و 'الامكان' معان أولية تعطى للذهن فرصة التهيؤ لاستيعاب مفهوم الوجود بأنواعه: "الواجب بغيره" أى الممكن، "والواجب بذاته".

والأول يشير إلى أنواع الموجودات على اختلافها، أى الممكنات، والثانى يثبت وجود موجدها، وهو الله سبحانه وتعالى.

---

(١) انظر مثلاً: كارادى فو، مقال بدائرة المعارف الإسلامية، مجلد ١ من ص ٤٠٧ - ٤١٢.

(٢) "عيون المسائل"، ص ٦٥ من مجموع للفارابى، القاهرة ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م.

يقول الفارابى:[١]

".. وانما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ النظام الخير فى الوجود على ما يجب أنْ يكون عليه، فإذن علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه، وعلمه للأشياء ليس بعلم زمانى، وهو علة لوجود جميع الأشياء، بمعنى أنّه يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة"

وتفسر الدكتوره فوقية هذا النص قائلة: أنّ "الايجاد" لديه من "العدم المحض"[٢].

وتدلل على ذلك بقول الفارابى:" ويدفع عنها العدم مطلقاً"، وأنه – الايجاد – بقدرعلم الموجود الأول، الذى يعلم وجود الأشياء بعلم "لازمانى" أى بعلم لا يماثل العلم الحادث، أى علم الانسان، وهذا توكيدٌ لاتجاهه نحو التنزيه ثم قوله "بدفع العدم عن الموجودات"، يعنى فى الوقت نفسه أنه يعطيها وجوداً حقيقياً، وأنه " ايجاد من العدم" وليس فيضاً، فالوجود المخلوق محدَث، سواء كان محسوساً أو غير محسوس. وبهذا يصبح ما يسميه" بظهور الأشياء عن كونه عالماً بذاته.." وبأنّ "علمه عله لوجود الشيء الذى يعلمه" ماهو إلاّ "إيجاد" و"خلق" عن عدم محض بقدرة الخالق وارادته. وهذا أسلوبٌ اسلامى فى فهم وتفسير "الخلق" و "والايجاد" بالنسبة للموجود بغيره " أى بالنسبة لعالمى "الخلق" و"الأمر"، أى الموجودات المحسوسة وغير المحسوسة. بالتالى ليس

---

[١] "عيون المسائل " ، ص٦٧،٦٨.

[٢] "مقالات فى أصالة المفكر المسلم" ص١٢٧.

لديه"صدور" أو "فيض" بالمعنى الأفلوطينى، وليس لديه وجودٌ متعقـل بـالمعنى الأرسطى[١].

ولنـا مناقشـة حـول هـذا النـص، يقـول الفـارابى:[٢] - ونسـتعيد قراءتــه مــرة أخرى-

".. الأبداع هو حفظ إدامة وجود الشـيء، الـذى ليس لـه وجـودٌ بذاتـه، إدامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع.. بمعنى أنه يعطيهـا الوجـود الأبدى، ويدفع عنها العـدم مطلقـاً، لا بمعنـى أنـه يعطيهـا وجـوداً مجـرداً بعـد كونها معدومة"

فالفارابى هنا- فى رأينا - ينفى وجود العالم من عدم، ويثبت سرمديته، أليس هذا ما يعنيه قوله: "يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العـدم مطلقـاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة"؟ فمـا دام الابـداع الالهـى يعطـى ادامـة وجـود الشـيء وجودهـا الأبـدى، فـإنَّ الشـيء موجـودٌ أبـداً إذن، وأبدية الوجود تقتضى أزليته فهو أزلى - أبدى أى سرمدى.

---

[١] نفسه، ص١٢٨ ، ولجد من جانبنا نصوصاً للفارابى يصرِّح فيها بالقول بحدوث العـالم، فنراه فـى كتابه "الجمع بين رأيى الحكمين" يقول بابداع الله العالم من لاشيء، ويقول بأنَّ العالم حـادث، بـل ويصـرح بأنَّ افلاطون وارسطو يقولان أنَّ "العالم مبتدع من غير شيء.. فمآله إلى غير شئ" ويعتـبر أنَّ مـايذهب إليه بعضهما من أنَّ أرسطو يقول بقدم العالم (قبيحٌ مستنكر) ومن ذلـك قولـه "بحـدوث العـالم" علـى خلاف ما هو سائد بين فلاسفة المسلمين حتى عصر الغزالى، ويقول - وهو بصدد الحديث عن مشـكلة قدم العالم - " ومن نظر فى أقاويله - أى أرسطو - فى الربوبية فى الكتاب المعروف بأثولوجيا، لم يشبه عليه أمره فى اثباته الصانع المبدع لهذا العالم، فإنَّ الأمـر فـى تلـك الأقـاويل أظهـر مـن أنْ يخفـى" (راجع الجمع بين رأيى الحكمين، ص٢٢ ومابعدها).

وهذا يكشف عن تذبذب آرائه وتناقضها حول هذا الموضوع.

[٢] "عيون المسائل"، ص ٦٧ - ٦٨.

فالفارابى هنا يعطينا دليلا جديدا على أن فكرة أزلية العالم عنده راسخة مــهما صرح بغير ذلك، والحقيقة أن قول الفارابى "بالفيض أو الصدور" يؤدى إلـــى الاعتقاد بأنه من القائلين بقدم العالم لا حدوثه، إذ أن القول بــالفيض يتناســب والقول بقدم العالم٠

ج - (الاستدلال علــى وجـود الله) وبيـان (طبيعـة واجب الوجـود وصفاتـه) عنـد الفارابى :

(١) الاستدلال على وجود الله :

يتحدث الفارابى فى الكثير من مصنفاته "كفصوص الحكيم"، "عيـــون المسائل"، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، عن الاستدلال على وجود الله تعـــالى، فنجده يقسم الموجودات قسمين:

"أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجــوده ويســمى ممكــن الوجــود، والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود"٠

ونتابع نص الفارابى، يقول:

"وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محــال، فلا غنى لوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره"٠

فالممكن الوجود بذاته (الواجب الوجود بغيره)، هو الذى لابد لوجــوده من علة، والذى إذا وجد كان واجب الوجود بغيره، كالنور الــــذى لا يوجــد بالفعل إلا إذا وجدت الشمس، فهو ممكن الوجود بذاته قبل وجـــود الشــمس، وهو غير ضرورى الوجود بطبيعته، أما إذا وجدت الشــمس، فــهو واجــب الوجود بغيره، وهذا الممكن الوجود برهان على وجود العلة الأولى، إذ لابــد للأشياء الممكنة من انتهائها إلى شىء واجــب هــو الموجــود الأول، إذ أن سلسلة الممكنات تحتاج، مهما امتدت، إلى من يعطيــها الوجــود، لأنــها لا

تستطيـــع أن تعطى ذاتها الوجود، فلابد لها من كائن واجب الوجود يعطيـــها هذا الوجود.

والواجب الوجود بذاته، هو الذى تقتضى طبيعته بوجوده، وهو الـــذى إذا "فرض غير موجود لزم منه محال، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهـــو السبب الأول لوجود الأشياء" وهذا الواجب الوجود بذاتـــه، هـــو الله تبـــارك وتعالى. ومعنى هذا أن الفارابى يستدل على وجود الله تعالى بالتفرقـــة بيـــن طبيعة الممكن وطبيعة الواجب، وأيضا بقسمته الواجب إلى، واجـــب بذاتـــه، وواجب بغيره، فوجود العالم ممكن بذاته، وإذا تحقق هذا الإمكان أى أصبـــح وجودا، فبفعل فاعل، وهو الله تعالى الذى يخرج العالم مـــن "الإمكـــان" إلـــى "الوجوب"!

ونتابع نصوص الفارابى فى مصنفاته المختلفة، لنتعرف على مفـــاهيم الممكن والواجب والعدم والوجود، وكيف أن العالم - عنده - قديم بالزمان، حادث بالذات.

يقول الفارابى فى "رسالة زينون الكبير"، وفى "فصوص الحكم":

"إن كل شىء فى عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان، قبـــل الكـــون "ممكن الوجود" إذ لو كان "ممتنع الوجود" لما وجد، ولو كان "واجب الوجود"، لكان لم يزل موجودا، وممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلـــى الوجود، فكل ما لا وجود له عن ذاته، فهو ممكن الوجود، وكل ممكن الوجود فوجوده من غيره، وغيره واجب الوجود بذاته".

لاحظ هنا أنه يقول أن ممكن الوجود يحتاج إلى علـــة تخرجـــه مـــن العدم إلى الوجود، هل العدم عنده يعنى اللاشىء، لا أظنه كذلك، وإنما يعنـــى العدم عنده الوجود بالقوة، أى إمكانية أن يصير الشىء وجودا بالفعل، إمكانيـــة

أن يتحقق فى وجود متعين، زمانى مكانى، مشار إليه، فالشىء عند الفارابى يحمل فى ذاته هذه الإمكانية، أى إمكانية أن يصير وجودا بالفعل، وجودا متعينا، كل ما هنالك أنه، أى هذا الممكن بالذات مفتقر إلى علة تحقق له هذا التعين الخارجي، وحسب مصطلحات الفارابى، الممكن بالذات مفتقر إلى علة تمنح الماهية (أى حقيقة الشىء المعقولة، التى تقبل أن تتحقق فى الخارج وجودا بالفعل) هويتها (أى وجودها الخارجى المتعين). فالعدم عند الفارابى يعنى ماهية الممكن، أى حقيقته المعقولة، والوجود، يعنى هويته، أى وجوده الخارجى، وبالتالى كانت هوية الشىء غير ماهيته، ومعنى ذلك أن الشىء مفتقر إلى علة تهبه هويته حتى يصير وجودا متحققا متعينا.

ونقرأ معا النص التالى للفارابى، والذى يؤكد فيه أن مفهوم الخلق عنده، لا يعنى الإيجاد من لا شىء، وإنما يعنى منح الماهيات هوياتها، يقول الفارابى فى كتابه "الدعاوى القلبية":

"إن العالم لم يكن غير موجود ثم وجد، بل هو موجود منذ الأزل، وأن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجود الله بالذات".

والفارابى هنا: يرفض قول الأشاعرة أن العالم حادث بالزمان، أى له بداية زمانية، ويرى أن العالم قديم بالزمان، أى أن وجوده مصاحب لوجود الله تعالى لا ينفك عنه لحظة واحدة، ولكنه - أى العالم - حادث بالذات. لأن الحادث بالذات هو الذى يستمد وجوده (هويته) من سواه، فعلة الحاجة إلى الله تعالى هى الإمكان لا الحدوث.

تجدر الإشارة إلى أن الأشاعرة انتهوا إلى فرق بين أن نقول "وجوب العالم بإيجاب البارى تعالى" وبين أن نقول: "وجود العالم بإيجاد البارى

تعالى"، ورأوا أن التعبير الثانى صائب من حيث اللفظ والمعنى، والأول خطأ من حيث اللفظ والمعنى، إذ القسمة العقلية تقتضى الحصر فى ثلاث أقسام، واجب (وهو الضرورى الوجود)، جائز (وهو ما لا ضرورة فى وجوده أو عدمه)، ومستحيل (وهو الضرورى العدم)، فإذا كان العالم "ممكن الوجود" فذلك بإيجاد غيره لا بإيجاب غيره، ولا يصح أن يكون العالم "واجب الوجود" حتى لو اتصف أنه بغيره، لأن الوجود المستفاد (وجود العالم) لا يتساوى مع الوجود الذاتى (وجود الحق تعالى)، وبالتالى فقول الفارابى، أن العالم ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره، يحتاج - فى رأينا - إلى مراجعة، لأن وصف وجود العالم بأنه واجب، متناقض مع أنه يستمد هذا الوجود من غيره، فالواجب هو الضرورى الوجود، والعالم ليس ضروريا الوجود عند الفارابى، والضرورى الوجود هو فقط الله تبارك وتعالى.

ونمضى مع نصوص الفارابى التى تحدد لنا طريقته فى الاستدلال على وجود الله تعالى، وأيضا رؤيته للممكن والواجب، والعدم والوجود، يقول فى "عيون المسائل":

"الإبداع هو حفظ إدامة وجود الشىء، الذى ليس له وجود بذاته، إدامة لا تتصل بشىء من العلل غير ذات المبدع، بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقا، لا بمعنى أنه يعطيها وجودا مجردا بعد كونها معدومة".

فالفارابى هنا - فى رأينا - ينفى وجود العالم من عدم، ويثبت سرمديته، أليس هذا ما يعنيه قوله:

"يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقا، لا بمعنى أنه يعطيها وجودا مجردا بعد كونها معدومة"؟ فما دام الإبداع الإلهى يعطى

الشيء وجوده الأبدى، فإن الشيء موجود أبدا إذن، وأبدية الوجـود تقتضـى أزليته، فهو أزلى - أبدى، أى سرمدى٠

فالفارابى هنا يعطينا دليلا جديدا على أن فكرة أزليـة العـالم عنـده راسخة مهما صرح بغير ذلك، والحقيقـة أن قـول الفـارابى "بـالفيض أو الصدور"، يؤدى إلى الاعتقاد - اعتقادنا - بأنه من القـائلين بقـدم العـالم لا حدوثه، إذ أن القول بالفيض يتناسب والقول بقدم العالم٠

(٢) طبيعة (واجب الوجود بذاته) وصفاته :

بعد بيان طريقة الفارابى فى الاسـتدلال علـى وجـود الله تعـالى والمستندة أساسا إلى التمييز بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجـب وكيـف أن علة الحاجة إلى الله تعالى هى الإمكان لا الحدوث، عند الفارابى، ننتقل إلـى طبيعة "واجب الوجود بذاته" وصفاته عند الفارابى؛ يقول:

"فالواجب الوجود متى فرض غير موجود، لزم منه محال، ولا علـة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجـود الأشـياء، ويلزم أن يكون وجوده أول وجود، وأن ينزه عن جميع أنماء النقص، فوجوده إذن تام، ويلزم أن يكون أتم الوجود، ومنزها عن العلل مثل المادة الصـورة والفاعل والغاية"٠

فالله تعالى هو الوجود التام، وجود بغير علة لأنه "برئ مـن جميـع أنحاء النقص"، وهو أفضل الوجود وأقدم الوجود، ولهذا هو أزلى دائم الوجود بجوهره وذاته، وهو تعالى بجوهره كاف فى بقائه ودوام وجوده٠ "ولا يمكـن أن يكون وجود أصلا من وجوده"، ووجوده "خلو من كل مادة، وأيضا ليـس له صورة، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا فى مادة، ولو كانت له صـورة

لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة، ومن ثم فوجود الله بسيط غير مركب، وهذا الوجود لا يمكن أن يكون لشيء آخر لأنه تام، والتام الوجود هو:

"ما لا يمكن أن يوجد خارجا عنه وجود من نوع وجوده". كما أن التام في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجا عنه، فالله إذا واحد لا شريك له، ولما كان الله بسيطا استحال علينا تحديده، لأن التحديد هو تركيب، هو تعريف بالنوع والفصل كما في الصور، أو هو تعريف بالمادة والصورة كما في الجواهر، وهذا كله مناف لبساطة الله.

ومع ذلك فإننا نعرف الله ولكن معرفتنا له غير دقيقة وغير واضحة، مع أن معرفة الأشياء تكون فينا دقيقة وواضحة بقدر ما هي كاملة في الوجود، فلما كان الله الوجود التام كان لابد أن تكون معرفتنا له أوضح معرفة وأدقها، ولكن ذلك الوجود الإلهي مطلق الكمال وهو من ثم فوق قوانا الإدراكية، فهي من ثم لا تستطيع إدراكه إدراكا لا متناهيا، وهي المتناهية في إمكاناتها، وهو - تعالى - اللامتناهي في وجوه وكماله، فهو كالنور الشديد الذي يبهر العين، أضف إلى لك أننا غائصون في المادة، والمادى تغشى بصائرنا، فبقدر ما نتخلص من كثافة المادة بقدر ذلك نستطيع التوصل إلى معرفة الله معرفة أوضح وأكمل.

وواضح هنا أن مفتاح برهنة الفارابي على الوحدانية يتمثل في معنى التام أو التمام عنده، واقرأ معي مرة أخرى تحديده لمعنى التام، التام هو "ما لا يمكن أن يوجد خارجا عنه وجود من نوع وجوده، وذلك في أي شيء كان" فالتام في الجمال، هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجا عنه، والتام في العظم هو الذي لا يوجد عظم من نوع عظمته خارجا عنه، وهكذا في باقي الصفات، صحيح أننا نجد في الموجودات ما يتصف بالجمال والعظمة، ولكن يظل هناك تمايزا بين وصف الحق تعالى بالجمال ووصف

غيره بهذه الصفة، ووصف الحق تعالى بالعظمة ووصف غيره بها، فلا يوجد جمال ولا عظمة من نوع جماله وعظمته عز وعلا خارجا عنه، فجماله وعظمته تبارك وتعالى وباقى الصفات، أمور ذاتية دائمة فيه، وفى غيره هى أمور مستفادة، ليست ذاتية، وليست دائمة.

وإذا كان الله تاما، فإنه لابد أن يكون واحدا، إذ لا يمكن أن يكون هذا الوجود التام لشيء آخر غيره، فإذن هو تعالى منفرد بذلك الوجود وحده، ولا يشاركه فيه وجود آخر أصلا، واستمع إليه يقول فى مصنف آخر من مصنفاته:

"هو واحد بمعنى أن الحقيقة التى له ليست لشيء غيره، وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزئ، كما تكون الأشياء التى لها عظم وكمية، وإذن ليس يقال عليه كم ولا متى ولا أين وليس بجسم، وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده، ولا حصلت ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل".

وينفى الفارابى عن وجود الله تعالى العدم والضد، وكلاهما يصفان الموجودات الحادثة المتغيرة، والله تعالى ليس بحادث، وجوده عز وعلا قديم، ولا مثيل له فى ذلك، وننبه مرة أخرى أن مضامين العدم والوجود والقدم عند الفارابى - وهو الذى انتهى إلى القول بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات - تختلف عنها عند القائلين بحدوث العالم، فالعدم عنده يعنى "وجود الشيء بالقوة"، والوجود يعنى "وجود الشيء بالفعل"، وبعبارة أخرى قابلية الشيء لأن يكون وجودا متعينا فى الخارج، هى العدم، ووجوده المعين هذا هو الوجود، وبمصطلحات الفارابى الماهية والهوية، فهوية الشيء مضافة إليه من غيره، هى غير ماهيته، أما هوية الحق تبارك وتعالى فعين ماهيته، والقدم الذى يعينه الفارابى، ويصف ويميز به وجود الحق تعالى، فهو القدم

الذاتي، وليس القدم بالزمان، إذ أن وجود العالم هو الآخر - عند الفـــارابى - قديم بالزمان، مصاحب لوجود الله تعالى منذ الأزل لا ينفــك عنــه لحظــة، مصاحبة الظل لصاحبه، وحركة الخاتم لحركة الأصبع.

ونتابع حديث الفارابى عن صفات الحـــق تبـارك وتعــالى، يـرى الفارابى، أن الله تعالى عقل وعاقل ومعقول معا، وهذه المعانى الثلاثة كلـــها فيه معنى واحد، وذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم، فهو عز وعلا العقـل والمعقول، العاقل وموضوع ما يعقل، وهو لا يطلب في غيره موضـــوع مـــا يعقل.

وكذلك القول فى أنه تعالى عالم، فهو "لا يحتاج فى أن يعلم إلــى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته، ولا فى أن يكون معلوما إلـــى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتف بجوهره فى أن يعلم ويعلم، وليـــس علمـه بذاته شيئا سوى جوهره، فإنه يعلم ذاته وأنه معلوم، وأنـــه علـم، فـــهو ذات واحدة وجوهر واحد".

وكذلك فى أنه حكيم "لا بحكمة استفادها بعلم خارج عن ذاته، بل فـــى ذاته كفاية فى أن يصير حكيما بأني علم ذاته".

والله تعالى حق لأنه موجود، ووجوده أكمل وجود، وهو حـــق لأنـــه "معقول صادف به الذى عقله الموجود على ما هو موجود".

والله تعالى حى بل هو الحياة نفسها، "وأنه حى وأنـــه حيـاة معنـــى واحد"، ولا يعنى ذلك أن الله حياة طبيعية مادية قوامها الحركة، ولكن حياتـــه فى أنه عقل بالفعل ومعقول بالفعل، فهو أبـــدا عـــاقل، وحياتـــه ذات واحـــدة وجوهر واحد.

والله تعالى ذو عظمة، وذو جلال وذو مجد فى ذاته، سواء عظمه غيره أو لم يعظمه، أجله غيره أو لم يجله، مجده غيره أو لم يمجد ،

وأنت تلاحظ هنا أن الفارابى - فى توحيده بين ذات الله تعالى وصفاته - متأثرا بالتراث الاعتزالى إلى حد كبير، وأيضا هو متأثر بفلسفة ما بعد الطبيعة لأرسطو، وتلاحظ أيضا أن إله الفارابى بعيد عن خلقه، لا يمكن الوصول إليه إلا بالتأمل والتجارب الصوفية، وهذا ما كان موضوع جدل فى الفرق الإسلامية، وهذا ما جعل رجال الفقه يتنكرون للفلسفة والفلاسفة، لأن الله فى القرآن الكريم قريب من خلقه، عالم تمام العلم بجميع أعمالهم وأحوالهم، له من الصفات غير ما ذهب إليه الفلاسفة، وقد أخذ الفارابى عن أرسطو رأيه فى أن الله لا يعلم الكائنات ولا يعقلها، يقول:

"وأما جل المعقولات التى يعقلها الإنسان من الأشياء التى هى فى مواد فليس تعقلها الأنفس السماوية، لأنها أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التى هى دونها، فالأول يعقل ذاته إذا كانت ذاته بوجه ما هى الموجودات كلها، فإنه إذا عقل ذاته فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده" ، وهكذا فالفارابى يؤكد عدم معرفة الله للجزئيات خارجة عن ذاته، وإنما يعلمها بطريقة غير مباشرة، أى بكونه علة لها، وإنكار الفارابى علم الله بالجزئيات، يمثل أحد الاتهامات الضيقة التى وجهها الغزالى إلى فلاسفة المسلمين، الفارابى وابن سينا على وجه الخصوص ،

د - مفهوم (العلية والعناية) عند الفارابى :

مفهوم العناية، عند علماء أصول العقائد الإسلاميين، أن مرد "الوجود كله، نشأة وتحولا، وامتدادا، وتطورا، إلى الإرادة الإلهية الأزلية الأبدية[1]، فالإرادة الإلهية هى التى تبدع الكون وتوجده، بعد أن لم يكن شيئا،

---

(١) الشيخ محمد جواد مغنية، "معالم الفلسفة الإسلامية"، ط ٢، ١٩٧٣م، ص ٦٩.

وهى التى تفنيه فيصبح لاشىء"(١)، وقد استخدم المتكلمون الإسلاميون" قانون العناية" هذا فى البرهنة على وجوب إرسال الأنبياء للناس من عند الله تعالى؛ فماذا يقول الفارابى فى هذه المسألة؟

إن القول بالفيض الذى يؤسس عليه فلسفته، إجمالا، تقتضى بأن كل واحد من العقول العشرة التى فاضت من الموجود الأول هو مدبر للجزء الذى يخصه من أجزاء النظام الكونى، لأن كل واحد من هذه العقول، بما أنه يعقل الموجود الأول، يلزم عنه وجود العقل الذى يليه، وبما هو متجوهر بذاته التى تخصه، يلزم عنه وجود السماء، التى يقتضى نظام الفيض وجودها فى مرتبة هذا العقل نفسه؛ وعلى هذا النسق لزم عن العقل التاسع وجودان: العقل الفعال(العقل العاشر)، وفلك القمر، أى عالم الأجسام الأرضية (العالم الطبيعى)، وهو الذى يؤدى وظيفة معرفية للانسان"(٢).

ذلك ما تقضى به نظرية الفيض بحد ذاتها، وحين يتحدث الفارابى عن النقص الكائن فى الموجودات الطبيعية، يقول، إن هذه الموجودات تبتدىء بهذا النقص، ثم تترقى شيئا فشيئا إلى أن يبلغ كل نوع منها أقصى كماله فى جوهره، وفى سائر أعراضه، "وهذه الحال هى فى طباع هذا الجنس من غير أن يكون ذلك دخيلا عليه من شىء آخر غريب عنه"(٣)، وهو يقول أيضا(٤):

"الموجود الأول هو السبب الأول لجميع سائر الموجودات، وهو برئ من جميع أنحاء النقص"، وفى كلامه عن الأسباب التى عنها تحدث الصورة

---

(١) الشيخ محمد جواد مغنية، " معالم الفلسفة الإسلامية "، طـ٢ ، ١٩٧٣م، ص٦٩

(٢) "آراء أهل المدينة الفاضلة"، ص١٤

(٣) نفس المصدر، ص٤٦.

(٤) نفسه ، ص٢٤.

الأولى للمادة الأولى فى الموجودات الطبيعية يقول: إنّه "يلزم عن الطبيعة المشتركة التى لها، وجود المادة الأولى المشتركة لكل ما تحتها، ويلزم عن اختلاف جواهرها، وجود أجسامٍ كثيرة مختلفة الجواهر، ويلزم عن تضاد نسبها وإضافاتها، وجود الصور المستفادة، ويلزم عن تبدل متضادات النسب عليها، وتعاقبها، تبدل الصور المتضادة على المادة الأولى وتعاقبها"[١].

إنَّ هذا النص، يدل على أنَّ سعى الموجودات الطبيعية إلى استكمال النقص فى وجودها الأول، بترقيها من الأدنى إلى الأعلى، مرحلة،مرحلة إنّما هو قانونٌ طبيعىٌ تطورىٌ قائمٌ فى داخلها، من غير أنْ يكون ذلك دخيلاً عليها من شىء آخر غريب عنها"[٢]، فاستناد الممكنات إلى وجود واجب الوجود -عند الفارابى - برىٌ عن العلل المادية والصورية، والغائية والفاعلية [٣]، وهو يقول أيضاً [٤]: لم يصدر عنه ما لا يلائمه، ولولاه لما بقى من الموجودات" ، وفى "فصوص الحكم" يصرح بأنَّ الله مريدٌ ، وأنه - تعالى - فاعلٌ للعالم منذ الأزل، بحيث لايكون بينه وبين العالم زمان لم يكن فيه غير فاعل، يقول:[٥]:

".. إرادة الله قبل كون الشىء بالذات، وهما يكونان معاً، لايتأخر كون الشىء من إرادة الله فى الزمان، وإنّما فى حقيقة الذات، لاشك تقول، أراد الله فكان الشىء، ولاتقول كان الشىء فأراد الله".

---

(١) "آراء أهل المدينة الفاضلة" ص٤٧

(٢) راجع " النزاعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية" جـ٢، ص٥٠١-٥٠٢

(٣) راجع " رسالة زينون الكبير" ، حيدر أباد، ١٣٤٩ هـ، ص٣-٥

(٤) نفس المصدر، ص٦.

(٥) "فصوص الحكم"، ص٢١.

ونجده يصرِّح أن كل كائنٍ من خير وشر، يستند إلى الأسباب المنبعثة عن الإرادة الأزلية[1]، وإنْ كان يذهب إلى القول، بأنَّ واجب الوجود مبدأ لنظام الخير فى الوجود، على ما يجب أنْ يكون عليه، وبالتالى فإنَّ الشر عنده وعند أصحاب نظرية الفيض، هو نقصان الخير، أى أنَّ الشر ليس له وجودٌ حقيقى ، بل له وجودٌ نسبى، ذلك أنَّ العلة أكمل من المعلول، فالله أكمل من العقل الأول الذى يصدر عنه، وهذا أكمل من بقية العقول التى تفيض بالتدريج، الواحد بعد الآخر، وهكذا يستمر الصدور، ويستمر تناقص الخير، حتى نصل إلى المادة الأولى التى تعتبر غاية فى النقص، فهى نقصٌ بالنسبة للخير الذى تتصف به الموجودات التى هى أقرب منها إلى الله، ولكنها فى حد ذاتها ليست شراً بإطلاق، ومثلها مثل الشمعة، مع أنها ضوء وليست ظلاماً فى حد ذاتها، إلاَّ أنَّها إذا قيست بمصباحٍ قوى، تعتبر ظلاماً، أو ضوءاً ناقصاً.

فالشر عرضىٌّ، وهو شرٌّ بالنسبة لنا، بينما هو أمرٌ اقتضاه نظامُ الكون الكلى، فمثلاً الله تعالى أوجد كائناتٍ خيرّة، مثل العقول المدبرة للأفلاك العليا، أو الملائكة، بلغة الفلاسفة المسلمين، ثم أوجد موجودات مثلنا، ومثل الحيوانات.. ..الخ، وفيها شرٌّ قليل، وخير كثير لأنَّها فى درجة سفلى من درجات الفيض، ولأنَّها قابلة للتغير، فاختيار أنْ يوجدها، وألاَّ يكون قد فرّط فى خير كثيرٍ من أجل شر قليل، ومثال ذلك الأمطار، فهى خيرٌ فى حد ذاتها، ولكن قد ينتج عنها، عرضاً، هدم بيت ، أو فيضان مخرب"[2].

---

[1] نفس المصدر، ص ١٧.

[2] " حوارٌ بين الفلاسفة والمتكلمين" ، ص٣١ هامش.

الخامس الهجرى، الذين يرون أنّ الحاجة إلى الله تعالى، هـــى فـــى إحـــداث الأشياء بعد أن لم تكن[١].

ويرى الفارابى، أنّه لكى يصبح الوجود الممكن واقعياً، يلزم أنْ نُســـلّم بوجود علة، فاعله والعالم عنده لايمكن أنْ يكون علة ذاتة، لأنّ العلة الأولـــى يجب أنْ تكون واحدة، لاتعدد فيها بوجهٍ من الوجوه، وعلى ذلك فالعالم، عنده، يصدر عن علة خلافاً لذاته؛ وقد تكون العلة المباشرة ذاتها نتيجة علة أخرى سابقة، غير أنّ سلسة العلل لاتمتد إلى مالانهاية، ولايمكن أنْ تكـــون العلـــة دائرة، وعلى ذلك فالسير فى سلسة العلّية لابد أنْ ينتهى إلى الموجـــود الأوّل، الذى لايكون معلولاً بحالٍ ما، بل يكون وجودُه ضرورياً،لا بضرورة معلوله؛ وهذا مايُطلق عليه الفارابى دليل العلة التامة، ويعطينا صُوراً لهذا الدليل يقول فيها[٢]: .

" متى وُجد للأول، أى الله، الوجود الذى هو له، لزم ضرورة، أنْ يوجد عنه سائر الموجودات، ووجود ما يوجد عنه، إنّما هو على جهة فيض وجوده لوجود شىء آخر، فعلى هذا الوجه، لايكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجهٍ من الوجوه، ولاعلى أنه غاية لوجود الأول، كما يكون الابن غايـــة لوجـــود الأبوين، فالوجود الذى يوجد عنه لايفيده كمالاً ما، أى ليس مثل الذى يبـــذل مالاً لينال كرامة أو رئاسة، لأنه لوكان كذلك يكون لوجـــوده ســـببٌ فتســـقط أولويته، ويحصل غيره أقدم منه، بل وجودُه لأجل ذاته، ويتبـــع وجوده أنْ

---

(١) " رسالة فى إثبات المفارقات"، حيدرآباد، ١٣٤٥ هـ، ص٣-٤.

(٢) "آراء أهل المدينة الفاضلة" ، الفصل السابع، ص٣٩

يوجد عنه غيره، بلاعائق لامن نفسه، ولا من خارج أصلاً، ولايحتاج إلى شيء آخر غير ذاته"[١] فهذه العلة مطلقة، وكاملة، متحررة.من كل الأغراض، خيرّة، وهى عقل وعاقل ومعقول، وتملك، فى ذاتها الحكمة والحياة والإرادة والقدرة، لاكصفات مكتسبة وغريبة على ذاتها، بل باعتبارها ماهيتها الحقّة الخالصة.

والفارابى، يُقّر صراحة بالعناية الإلهية الشاملة بالكون، وأنّ البارى جل جلاله، مدبرٌ جميع أجزاء العالم ، ولايعزب عنه مثقال حبةٍ من خردل، ولايفوت عنايته شىء من أجزاء العالم؛ والعناية الكلية شائعةٌ فى الجزئيات، وأنّ كل شىء من أجزاء العالم، وأحواله، موضوع بأوفق المواضيع وأتقنها، على ما تدل عليه كتب التشريحات ومنافع الأعضاء، وما أشبهها من الأمور الطبيعية، وكل أمرٍ من الأمور التى بها موكولٌ إلىمن يقوم بها ضرورة على غاية الإتقان والتدبير[٢].

ونصوص الفارابى، صريحةٌ فى تأكيد التلازم بين العلة والمعلول، واقترانها فى الوجود، فالعلة والمعلولات موجودة معاً، إذ المعلول لايصح أنْ يوجد من غير العلة[٣]. والعلة يجب أنْ توجد مع المعلول، فإنّ العلل التى لاتوجد مع المعلولات ليست عللاً بالحقيقة بل مُعينات وهى كالحركة..[٤]

---

(١) راجع "التعليقات" حيدرآباد، ١٣٤٦ هـ، ص٢٢، حيث يكرر الفارابى أنّ كل شىء من الله، وأنّ العلة يجب أنْ يكون معها معلولها، وهذا إشارة إلى دليل العلة التامة، يقول: "هو الأول والآخر، لأنه هو الفاعل والغاية، فغايته ذاته، وأنّ مصدر كل شىء، ومرجعه إليه".

(٢) "الجمع بين الحكيمين"، ص ١٠٣.

(٣) "رسالة إثبات المفارقات"، ص ٣-٤.

(٤) " التعليقات"، ص ٦.

وتأكيد السببية، باعتبارها خاصية من خصائص الوجود، أو من لواحقه، يتبين لنا فى رسالة" فصوص الحكم" حيث يقول[١]

"الماهية المعلولة تمتنع وجودها فى ذاتها، ولايجب وجودهـــا بذاتـــها، وإلاَّلم تكن معلولة، فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود، وتجب بشروط مُبدئـــها، وتمتنع بشرط لامبدئها، فهى فى حد ذاتها هالكة، ومن الجهة المنســـوبة إلـــى مُبدئها واجبة ضرورة، "وكُلُّ شيئٍ هالك إلاّ وجهه"، والماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست، ولها عن غيرها أنها توجد، والأمر الذى عن الـــذات قبـــل الأمر الذى ليس عن الذات". وكل مالم يكن فكان، له ســـبب، ولـــن يكـــون المعدوم سبباً لحصوله فى الوجود، ولانجد فى عالم الكون طبعـــاً حادثـــاً أو اختياراً حادثاً إلا عن سبب، وتستند كل الأشياء إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمـــر، وكـــل شىء مقدر"[٢]

وهكذا تبدو حلقات السلسلة الكونية محكمة لاتفاوت فيها، أو قصوراً أو مصادفة، بل التلازم قائمٌ وضرورى بين كل سبب ومسببه ، وكل ذلك بقضاء مقدر.

ويُحدد الفارابى مراتب العلل، فهى إما أنْ تكون قريبة، وإمَّا أنْ تكـــون بعيدة "فالقريبة معلومة مضبوطة على أكثر الأمور، والبعيـــدة قـــد يتفـــق أنْ تصير مدركة معلومة مضبوطة، وقد تكون مجهولة"[٣].

---

[١] ص ٦٦-٦٧

[٢] نفس المصدر، ص٧٨

[٣] "من نكت أبى نصر" ، القاهرة ١٩٠٧م ص١١٠، ص ١٠٦

والعلم بمثـل هذه الأسباب التي تنتج عنهـا الظواهر، هـو العلـم علـى الحقيقة و"كل أمر له سبب معلوم فإنه معد لأن يعلم ويضبط، وكل أمر هو من الأمور الاتفاقية، فإنه لاسبيل إلى أنْ يعلم ويضبط، ويوقـف عليه البتـة بجهـة من الجهات (١)،

أمورُ العالم إذن مرتبطة بعضها بالبعض الآخـر ارتباطـاً وثيقـاً، ويبرر ارتباطها هذا كونها معلومة. والفارابىيكشـف عـن نزعـة علميـة فـى التفكير قوامها الإيمان بالحتمية، وإطراد الحوادث، ولاريب فى أنْ الفارابى يعتقد فـى الحتميـة اعتقـاداً جازمـاً، وهـو يعبر عن هـذا الإيمـان فـى وضـوح لايحتمـل المجادلة، ويرفض رفضاً قاطعاً أنْ يقيم الإنسان العاقل أمـور حياتـه وتوقعاتـه على عوارض اتفاقية لاضمان لعدم تخلفها (٢).

ولكن قد تظهر لنا ظواهر معينة على أنّها محتومـة، غـير أنّهـا لاتكـون فى الحقيقة كذلك، بل هى ظواهـر لاتعرف علتهـا، فـالعلل غـير المباشـرة قـد تفلت من إدراكنا، وعن طريق هذه العلل غير المباشرة، يمكن تفسير ما يظهر فى اتفاق أو عوارض (٣).

(١) "نفس المصدر ص١١٠، ص ١٠٦

(٢) نفس المصدر ، ص ١١٢

(3) Madkour, " la place d'al Farbi dans l'ecole philosophique musulmane" Paris, 1934, p.97.

الفصل الرابع

(خلق العالم) و (العلية) فى فلسفة ابن سينا

ويشمل:

(أ) "صدور الموجودات" عن واجب الوجود عند ابن سينا .

(ب) "العلية" عند ابن سينا .

(أ) (صدور الموجودات) من واجب الوجود عند ابن سينا :

إذا جاز لنا استثناء ابن رشد، فليس ثمة من مفكر، فى نطاق الحضارة الأسلامية أجدر بأن يقابل بأرسطو من ابن سينا (ت ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م)، فهذا الأخير يحتل مثل هذه المنزلة الرفيعة[١]، وكان فى تأليفه أوضح تعبيراً وأكثر تنظيماً من سلفه الفارابى، فكان لأسلوبه السلس فضلٌ كبيرٌ فى إنتشار مؤلفاته بين دارسى الفلسفة ومؤرخى الفكر وسواهم[٢].

وجديرٌ بالذكر، أنّ الفارابى، على مكانته الرفيعة فى المنطق والفلسفة، لم يكن له العديد من الأتباع والشارحين، فى حين أنّ الكثيرين من مشاهير المؤلفين فى القرن الثانى عشر والثالث عشر، نظير المؤرخ للملل والنحل الشهرستانى (ت ١١٥٣م)، والمتكلم فخر الدين الرازى (١٢٠٩م)، والعالم الموسوعى نصر الدين الطوسى (ت ١٢٧٣م)، أقبلوا على مؤلفات ابن سينا يشرحونها ويعلقون عليها.

وكذلك، حتى فى أوروبا، عندما اتجه إهتمام الدارسين إلى مذاهب أرسطوطاليس فى هذه الحقبة ذاتها، وذلك بفضل بعض المترجمين، كانت

---

[١] الدكتور سيد حُسين نصر، دراسات إسلامية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان ١٩٧٥م، ص٤٨.

[٢] الدكتور ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الاسلامية، الترجمة العربية، ص ١٧٩.

مؤلفات ابن سينا أولاً وبعدها آثار ابن رشد أول شروح عربية لأرسطو نقلت إلى اللاتينية. ثم أن الحملة على الأفلاطونية الجديدة فى شكلها العربى التى بلغت ذروتها فى حملة الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) المعروفة فى كتاب "التهافت" إنّما كانت موجهة على الأخص ضد ابن سينا، الذى كان اسمه قد اقترن ضمناً بذلك المذهب الفلسفى.

وينطلق ابن سينا فى بناء صرح الهياته - كما نقراها فى كتابه "الاشارات والتنبيهات - من تأمل فكرة "الوجود" فيلاحظ أنّ الموجودات صنفان:

"فلا كل عامى فى الوجود (= الخارجى) بل وجود الكلى عاماً إنما هو فى العقل،[1] ووجوده فى العقل معناه أنه الصورة التى فى العقل، والتى نسبْتها بالفعل أو القوة إلى واحد، واحدة". الموجودات إذن صنفان: موجوداتٌ فى الأعيان (وهو المحسوس) ووجود فى الأذهان (وهو المعقول): وإذا كان كل موجود فى الأعيان يعتبر إدراكه، موجوداً فى الأذهان، فإنّ العكس غير الصحيح، ذلك لأنّ الموجود فى الذهن هو مجرد معنى متصور. وليس من شأن المعنى المتصور أنْ يكون له فى الوجود مثالٌ بوجه، مثل كثير من معانى الأشكال الموردة فى كتب الهندسة، وإنْ كان وجودها فى حيز الإمكان، ومثل كثيرٍ من مفهومات ألفاظ لا يمكن وجود معانيها، مثل مفهوم لفظ "الخلاء"؛ ومفهوم لفظ "الغير المتناهى" فى المقادير. فإنّ مفهومات هذه الألفاظ تُتصور مع إستحالة وجودها، ولو لم تتصور لم يكن سلب الوجود عنها، فإنّ ما لا يتصور معناه من المحال أنّ يُسلب عنه الوجود، ويُحكم عليه بحكم سواء كان إثباتاً أو نفياً"[2]

---

[1] ابن سينا، النجاة، مختصر الشفاء فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مراجعة الدكتور ماجد فخرى، بيروت، دار الآفاق، ١٩٨٥م، ص ٢٥٧.

[2] ابن سينا، "منطق المشرقيين"، تقديم شكرى النّجار، بيروت، دار الحداثة، لبنان، ١٩٨٢م، ص ٦٤.

وهذا التصنيف الأولى للوجود إلى وجودٍ فى الأعيان، ووجودٍ فى الأذهان، يطرح العلاقة بين الماهية والوجود، وابن سينا يقول بتغايرهما، وذلك خلافاً لأرسطو الذى لا يفصل بينهما. يرى ابن سينا أنّ الماهية غير الوجود، إذ أنّه "من البيّن أنّ لكل شيء حقيقة خاصة هى ماهيته، ومعلوم أنّ حقيقة كل شيء الخاصة به، غير الوجود الذى يرادف الإثبات؛ وذلك لأنّك إذا قلت: حقيقةُ كذا موجودة، إمّا فى الأعيان أو فى الأنفس (= الأذهان) أو مطلقاً يعمها جميعاً (الأعيان والأذهان) كان لهذا معنى محصل مفهوم"[١]

بمعنى أننا نتصور الشيء بماهيته وبقطع النظر عن وجوده، لأنّ الوجود ليس بماهية لشيء، ولا هو جزء من ماهية شيء من الأشياء التى لها ماهية غير الوجود[٢]؛ وبعبارة أخرى أنّ الوجود صفة للأشياء ذوات الماهيات المختلفة ومحمولٌ عليها خارج عن تقويم ماهيتها، وليس صفة تقتضيها أصناف هذه الماهيات، فعندما نقول:

إن الماهية مخلوقة، فإنّ ذلك لا يعنى فى نظر ابن سينا أنّها مخلوقة من حيث هى ماهية "بل من حيث مقرونٌ بها الوجود؛ فليست الماهية، إذا التفت إليها من حيث هى ماهية ووجود من الأول به وجبت، بل الوجود مضافٌ إليها كشيءٍ طارىءٍ عليها"[٣]

---

[١] ابن سينا، الشفاء، الهيات الشفاء، تقديم الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق الأب الدكتور جورج قنواتى، وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٦٠م، ص ٢٩٥.

[٢] ابن سينا "الإشارات والتنبيهات"، شرح نصير الدين الطوسى، تحقيق سليمان دُنيا، سلسلة ذخائر العرب،٢٢، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٨-١٩٦٨م، جـ٤، ص٥٩.

[٣] ابن سينا، "شرح اثولوجيا"، فى الدكتور عبد الرحمن بدوى، "أرسطو عند العرب"، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٤٧م، ص ٦١.

والسؤال الآن، هل يعنى هذا أنّ الماهية أسبق من الوجـود؛ إنْ القـول بإنْ الوجود مضافٌ إلى الماهية كشيء طارئٍ عليها ينطوى علـى إعطـاء الأسبقية للماهية على الوجود، وهذا صحيحٌ، من وجهة نظر ابن سينا، ولكـن فقط على مستوى التصوّر الذهنى، أمّا فى الأعيان، أى فى الواقع المشخص، فلا يمكن القول بأسبقية أى منهما على الآخر؛ فالوجود والماهية فى الشـيء المتغير (= المُشخص) لا ينفصلان ولا يتغايران، إنهما يشكلان هوية واحدة، ومن هنا التمييز بين هوية الشيء وماهيته، فما هيةُ شيءٍ من الأشيـاء هـى وجوده الذهنى، أمّا هويته فهى وجوده الخارجى، وبناءً عليه إذا نظرنـا إلـى الشيء من جهة هويته، أى من جهة حصوله فى الخارج، فإنْ وجودَه يكـون أسبق بالنسبة لمعرفة ما به، لأنّ أوّل ما يُعطى لنا من الشيء هو ظـهوره أى وجوده الخارجى، ثم نأخذ بعد ذلك فى تبين حقيقته، أى ماهيته، أمّا إذا نظرنا إلى شيءٍ ما من جهة حضوره فى الذهن كفكرة أو تصور، بقطع النظر عـن وجوده فى الخارج أو عدم وجوده، أى باعتباره إمكانية وحسب، ثـم أخذنـا نبحث، انطلاقاً من ماهيته نفسها، هل هو محتمل أنْ يكون موجوداً فى الخارج أو ممتنع، فإنْ ماهيته حينئذٍ تكون أسبق من وجوده بالنسـبة لمعرفتنـا؛ وإذن فالتغاير بين الوجود والماهية إنما يكون فى الذهن فقـط، وبالتـالى فأسـبقية أحدهما على الآخر، إنّما تكون فى الذهن لا غير، ولكن هل الموجودات تدخل كلها فى دائرة "الممكن" حتى نفصل فيها بين الماهية والوجود؟

يمكننا القول بأنّ ابن سينا قد ميز بين الوجود والماهية، وفصل بينـهما فى الموجودات، بينما وحدّ بينهما فى ذاتٍ واحدة وهى الله سبحانه وتعـالى، فوجوده تعالى متحدّ مع ماهيته، أى ما يُعبّر عنه - إنيته عين ماهيته - فكلمة الوجود تدل على ماهية الله، ولا تدل عـلى أى ماهية أخـرى سـوى الله تعالى؛ ومن هنا يـمكن القول أنّ الوجود ليس جزءاً مـن ماهية الشيء إلا

بالنسبة للبارى تعالى، الذى لا ينفصل وجودُه عن ذاته؛ وإلى هذا المعنى يشير ابن سينا قائلاً:

" إنّ الأوّل لا ماهية له غير الانية، إنّ واجب الوجود لا يصح أنْ يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود"[١]. والماهية عنده لا تعتبر سبباً لأن يكون الله واجب الوجود، فهذا ما ينفيه ابن سينا تماماً، إذ يقول:

"إنّ واجب الوجود لا يجوز أنْ يكون على الصفة التى فيها تركيب، حتى يكون هناك ماهية ما، وتكون تلك الماهية واجبة الوجود، فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها، أى أنه محال على الله تعالى أنْ تكون الماهية سبباً لوجوبه، أما فى الموجودات الأخرى فإنّ الوجود يُعَد عرضاً من أعراض الذات، ذلك لأنّ الله الموجود إذا كان علة ذاته فهو الحق فى ذاته، والواجب بذاته، وإنْ كان معلولاً لغيره فوجوده مستحدث من غيره وليس جزءاً من ذاته"[٢]

ومن هنا يؤدى التمييز بين ماهية الشيء ووجوده إلى التمييز بين الممكن والواجب، ويرى ابن سينا أنّ التأمل العقلى، أو النظر العقلى فى الوجود من حيث هو يؤدى إلى إثبات وجود الله، استمع إليه يقول:

"سيتضح لك أنّ لنا سبيلاً إلى إثبات المبدأ الأول، لا من طريق الاستدلال من الأمور المحسوسة، بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدأ واجب الوجود"[٣]

---

[١] ابن سينا: الشفاء جـ٢ ص ٣٤٤، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى، وآخرون، ١٩٦٠م، وأيضاً: النجاة، ص ٣٧٦-٣٨٠.

[٢] ابن سينا:الشفاء، جـ٢، ص ٣٤٥، والدكتور إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، جـ٢، ص ١٧.

[٣] ابن سينا، الشفاء، جـ١، ص ٢١.

وانقسام الوجود عند ابن سينا إلى ممكنٍ وواجب مبدأ أساسى أخذه عن الفارابى، وجعله ركناً من أركان فلسفته العامة.

وليس بجديد أنْ نقول أنَّ ابن سينا قد أخذ الخطوط العريضة لهذا الدليل من الفارابى، وكان متأثراً إلى حدٍ ما بالمعلم الأول -أرسطو- من خلال فكرتى القوة والفعل، فالممكن والواجب يعدا تعبيراً آخر عنهما فيما رآه ابن سينا. يقول:

".. ينبغى لنا فى هذه الصناعة أنْ نعرف حال العدم، وحال الوجوب، أى الوجود الضرورى وشرائطه، وحال الإمكان وحقيقته، وهو بعينه النظر فى القوة والفعل، وأنْ ننظر فى حال الذى بالذات والذى بالعرض"[1]

ولكن بالرغم من تأثر ابن سينا بفكرة القوة والفعل الأرسطية، إلاّ أننا نجد له فى وضع هذه المسألة منحاة الخاص المستقل.

فيذهب ابن سينا، كما ذهب من قبله الفارابى، إلى أننا نستطيع أنْ نتأكد من وجود واجب الوجود عن طريقين:

النظر فى هذا العالم والارتقاء منه إلى ما فوقه أو ما قبله، أو غض الطرف عن هذا العالم المنظور، والنظر فى فكرة الذات الإلهية نفسها والاستشهاد بها على وجود العالم، وكأننا هنا أمام الدليل الأنطولوجى فى صورة مبسطة. معنى هذا أننا قد نلحظ، عالم الخلق لنستدل منه على الخالق، وقد نعرِض عنه، فننظر فى عالم الحق لنستدل على عالم الخلق.

---

[1] ابن سينا، الشفاء، جـ١، ص٢١. والموجود عند أرسطو ينقسم إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل، ويرى أرسطو أنَّ الفعل متقدمٌ على القوة باطلاق لأنَّ الشيء كان بالقوة قبل أن يوجد بالفعل إذ أنه خرج بتأثير شيء بالفعل

(راجع: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط٤، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٨م، ص١٧٧).

أما عن النظر فى هذا العالم، فقد كانت نظرة ابن سينا مباينـــة لنظـــرة الكندى، فبينما اعتمد الكندى، على فكرة الحدوث و التغير لكى يســـتدل منـــها على المحدث والمؤيس للأشياء، نجد ابن سينا نظر إلى العالم وقسمه تقســـيما عقليا (منطقيا) خالصا، حيث قسم الموجودات إلى: ممكنـــة الوجـــود بذاتـــها، وواجبة الوجود بغيرها، وواجب الوجود بذاته. وهذا التقسيم رغم ما يبدو من أنه يعتمد على الواقع والتجربة، إلا أننا نرى أنه تقسيم عقلى فى المقام الأول، فقد قال ابن سينا فى كتاب الشفاء:

"الأمور التى تدخل فى الوجود تحتمل فى العقل الأنقسام إلى قســـمين، فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، وظاهر أنه لا يمتنـــع أيضـــا وجوده، وإلاذ لم يدل فى الوجود، وهذا الشيء هو فىحيز الإمكان، ويكـــون فيها، ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده"[١].

كذلك ذكر ابن سينا فى تعليقاته قوله:

".. ونحن نعرف فى الأول أنه واجب الوجود بذاته، معرفة أولية مـــن غير اكتساب، فإنا نقسم الوجود إلى الواجب والممكن، ثم نعـــرف أن واجـــب الوجود بذاته يجب أن يكون واحدا حتى يكون نوع وجوده مخالفا لنوع وجود آخر، ونعرف وحدانيته بواسطة لازم يلزمه ألا وهو أنه واجب الوجود"[٢].

" وواجب الوجـــود عنـــده هـــو العلة الأولـــى، ومبـــدأ الوجـــود المعلول على الإطـــلاق، فلا توجد ســـوى علـــة واحـــدة مطلقة، وكل ماسواها معلول بها، صـــادر عنـــها، مفتقر فى

---

[١] ابن سينا، إلهيات الشفاء، جـ١، ص ٣٧.

[٢] ابن سينا، التعليقات، ص ٣٥، والإشارات، جـ٣، ص ٣٦-٣٧.

وجوده إليها، وهو ما يعرف بالممكن[١]

ويحتاج ممكن الوجود إلى علة، تخرجه من حيز الإمكان إلى الوجود، يقول ابن سينا:

"إنَّ كل ماهو ممكن الوجود باعتبار ذاته، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة لأنّه إذا وُجد فقد حصل له الوجود متميزاً من العدم، وإذا عُدم حصل له العدم متميزاً عن الوجود"[٢]. وعلى هذا فالممكن الوجود يستلزم بالضرورة وجوداً آخر خارجاً عنه هو واجب الوجود بذاته، يمنحه وجوده، واستمع إلى ابن سينا يؤكد هذه الفكرة قائلاً:

"ماحقّ فى نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنّه ليس وجودُه من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته، فوجود كل ممكن هو من غيره"[٣]

فالممكن لا يصير وجوداً بالفعل من ذاته، بالإضافة إلى أننا لا نستطيع أنْ نسير فى تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، فلابد من الوقوف عند علة أولى ليس لها علة، وهى واجب الوجود بذاته وإلاّ سوف نقع فى الدور[٤]

---

[١] والممكن عنده هو " الوجود الذى متى فُرض غير موجود لم يعرض منه مُحال" (النجاة، ص ٣٦٦)، اى أنَّ وجود الممكن وعدمه، فكل ما هو ممكن يُلاحظ أنّه يمكن أنْ يكون ويمكن ألا يكون، ومع ذلك فالممكن لا يدخل فى دائرة الاستحالة أو المُحال، وإنما هو فى دائرة الإمكان، اى إمكان أنْ يكون أولا يكون. يقول ابن سينا حول هذا المعنى: الممكن هو: "ما إذا اعتُبر بذاته لم يجب وجوده،وظاهرٌ أنّه لا يمتنع أيضاً وجودُه، وإلاّ لم يدخل فى الوجود، فهذا الشيءُ فى حيز الإمكان" (الشفاء، جـ١، ص ٣١).

[٢] الشفاء، جـ١، ص ٣٨.

[٣] الإشارات، جـ٣، ص ٤٤٨.

[٤] النجاة، ص ٣٨٤-٣٨٥.

على ضوء ذلك انتهى ابن سينا إلى أنّ الموجـودات الممكنـة والتـى أضحت واجبة لم تخرج ذاتها إلى حيز الوجود، بل أخرجها كائن آخر، وهذا الكائن إذا كان واجب الوجود بذاته، كان هو الله تعالى، أمّا إذا كـان واجباً بغيره، فلابد من أنْ نتجاوزه حتى نصل فى النهاية إلى واجب بذاته، يقول ابن سينا فى إلهيات النجاة:

" لا شك أنّ هنا وجوداً، وكل وجود فإمّا واجب وإمّا ممكن، فإنْ كـان واجباً فقد صحّ وجود الواجب وهو المطلوب، وإنْ كان ممكناً فإنّا نوضـح أنّ الممكن ينتهى وجوده إلى واجب الوجود"[1]

ويصف ابن سينا "حدوث" الكون بأنّه "صدورٌ" أزلـى أو فيـض عـن الواحد[2]، وعملية الصدور هذه مرتبطة بفعـل الإدراك الذاتـى، فـالموجود الأسمى، بحكم إدراكه لذاته، من حيث هو عقلٌ محض مـن جهـة، وأصـلٌ لجميع الذوات الممكنة فى العالم من جهة أخرى، يولد بدون وسيط ما، الخليقة بجملتها، والنظام الذى يسرى فيها، ولا يرافق عملية التوليد هذه أى فعل مـن أفعال الإرادة أو القصد أو الفعل أو الانفعال، ما عدا إدراكه لذاته من حيـث هو سببٌ لجميع الأشياء والأصل الذى نشأت منه [3].

---

[1] الهيات النجاة، ص ٣٨٣. إنّ ابن سينا يرى أنّه من المُحال أنْ يوجد فى زمانٍ واحد لممكن واحد علـل ممكنة بالذات إلى ما لا نهاية، إذ لو سلمنا بذلك لما تحقّق الممكن، أما والممكن قد تحقق، فهذا دليل على تناهى العلل المحدثة له؛ وهذه العلل ينبغى أنْ يكون بعضُها علة لبعضها الآخر، لأنّه من المسـتحيل أنْ يكون الشيءُ علةً لغيره، ومعلولاً لغيره فى وقتٍ واحد و من نفس الجهة، لهذا فإنّ سلسـلة جملـة الكائنات الواجبة بغيرها لابد أنْ تُرد فى النهاية إلى واجبٍ واحدٍ بذاته هو الله تعالى.

[2] ابن سينا، كتاب الشفاء ، ص ٣٨٠، ص ٤٠٢.

[3] ابن سينا، كتاب الشفاء، ص ٣٨٠، ص٤٠٢.

وهذا الارتباط المتبادل المحتم ما بين التعقل والفعل هو امتيازٌ ينفرد به "الكائن الأول" وفيه تكمن قدرته على الاستغناء عن سائر القيود، بما فيها قيد الزمان، الذى لا يستطيع أى فاعل إرادياً كان فعله أم عفوياً، أنْ ينشيء بدونه أى غرضٍ من أغراضه.

والواقع أنَّ ابن سينا يلوذ بفكرة الانبثاق فى تدرجها من الوجود المطلق، عبر مراتب الوجود على اختلافها، لكى يتوصل إلى حلٍ لمشكلة وجود الكثرة فى مقابل الوحدة، وهو سرٌ من أعمق أسرار الخلق[1] وعلى ذلك فالكثرة والمغايرة قد صدرتا حتماً عن حقيقة واحدة، وهنا نجد ابن سينا معتنقاً – بعد الفارابى– المبدأ الأفلوطينى القائل بأنَّ "عن الواحد لا يصدر إلاَّ الواحد". والانبثاق منتظم على نحو يجعل الكائنات المجاورة لمحيط الكون، والملاصقة للمادة الأولى التى تغلِّف الكون، أقرب إلى الكائن الواجب، وأشرف من الأجسام المجاورة للأرض. والواقع أنَّ ابن سينا يتصوّر كل تغيرنتيجةُ لحنين الكائنات إلى بلوغ الكمال الذى يختص بالكائن الواجب.

ويُعطينا ابن سينا صورةً مجملة لنظام الكون، يصف فيها مراتب الوجود، وفى أعلاها الله الذى خلق العقل المجرد المسمى بالعلة الأولى، ومن هذه العلة تنحدر نفوس الأفلاك وأجسامها وعقولها.

ومن العقول ينحدر المشترى، وسائر الكواكب حتى آخرها، وهو القمر، وبالقمر يتصل العقلُ العاشر وآخر العقول المفارقة، وهو العقل الفعّال الذى منه ينبثق عالم ما دون القمر.

وهكذا نجد أنَّ أوّل ما ينجم عن عملية الانبثاق هذه هو "العقل الأول" الذى يُحرك الفلك الأقصى، وهو –العقل الأول–، نظير مبدعه، واحدٌ بالعدد،

---

[1] راجع الدكتور سيد حسين نصر، "دراسات إسلامية" ص ٥١.

لكنه خلافاً للأول الذى أبدعه، متكثرٌ من حيث إنّ إدراكـه لذاتـه يستتبع نوعـاً من الثنائية، إذ هو ممكنُ الوجود بذاته واجب الوجود بغيره (أى بوجود اللـه). والعقل الأول، إلى جانب هذا الادراك الذاتى، هـو دائـم التـأمل فـى مبدعـه أو مبدئه الأعلى.

فبإدراكه لذاته من حيث هـو واجـب بمُبدِعـه، تنبثـق عنـه نفسُ السـماء الأولى، وبإدراكه ذاته من حيث هـو ممكـنٌ بذاتـه، تنبثـق عنـه كـرة السـماء، وبإدراكه لمبدعه يتولّد عنه العقل الثانى فى هذه السلسلة، وهذه العملية تسـتمر تباعاً حتى نبلغ العقـل العاشـر الـذى هـو الحلقـة الأخـيرة فـى سلسـلة العقـول، والذى يهيمن على الفلك الأدنى، أى عالم ما تحت القمر الذى نقطنه[1]

والعقل العاشر– عند ابن سينا– ليس له القـدرة علـى الإبـداع الموجـودة فى العقول السابقة عليه، أو على حد تعبير هـنرى كوربـان "ليـس لـدى العقـل العاشر الطاقة لكى يؤكّد بدوره عقلاً واحداً، ونفساً واحدة، وانطلاقاً منه يتفجر الفيض – إذا صح التعبير– فى كثرة الأنفس البشرية، هـذا العقـل العاشـر هـو العقل الفعّال"[2]

ويتوسط العقل العاشر العالمين المعقول والمحسوس، وهو يلعـب دوراً رئيسياً بالنسـبة لعالمنـا هـذا مـن جهـة أنـه مصـدر لوجودنـا المـادى ووجودنـا الذهنـى، بعبـارة أخـرى أن العنـاصر الأربـع الرئيسـية المكونـة لهـذا العـالم المحسوس، حاصلة عن العقل الفعّال، كما أنَّ المعرفة البشرية تسـتمد صحتهـا وصدقها من العقل الفعّال[3]

---

[1] انظر تفصيلاً لذلك "عيون المسائل" ص ٢٤ ومـا بعدهـا، و"رسـالة فـى فصـوص الحكـم"، ص ٣، ومـا بعدها، وتاريخ الفلسفة فى الإسلام" من ص ١٦٣–١٦٥ من الترجمة العربية.

[2] "تاريخ الفلسـفة فى الإسلام"، الترجمة العربية، ص ٦١.

[3] راجع الدكتور إبراهيم مدكور، "نظرية الاتصال"، من كتابه: فى الفلسفة الإسلامية منهجٌ وتطبيقه".

وآخر ما يفيض عن الواحد، المادة، لكن المادة مبدأ صورى، لأنّها فى ذاتها آخر الصور، وهنا يعود ابن سينا إلى أفلاطون لأنّ الكون فى نظره ليس إلاّ فكرة الله، ولأنّ الله يعقل ضرورة، وعقله هو كل ما هو كائن، فالحقيقة إذن هى عند ابن سينا، كما هى عند أفلاطون حقيقة المثال أو "الفكرة" أو الصورة.

ويصل ابن سينا إلى هذه النتيجة بالتفرقة التى يجعلها بين "الجوهر" و"الوجود"، أو بين "الماهية"و"الأنية"، وباعتباره الوجود عرضاً من أعراض الجوهر؛ فالحقيقة عنده هى للمثل، أى للمقولات الكلية، وهى لا وجود لها بذاتها، إنما وجودها فى الله[١].

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ ابن سينا لا يقول بعلّية حقيقية بين الموجودات بعضها والبعض الآخر؛ لأنّه انتهى (فى النمط العاشر من الإشارات بوجه خاص) إلى القول بأنّ الله هو العلة الحقيقية والمطلقة لهذا العالم، وليس هناك فعلٌ وانفعال بين الأشياء، إلا ويُرَد فى النهاية إلى الواحد المطلق.

هذه هى نظرية الفيض أو الصدور التى كانت أمراً ضرورياً، قال به ابن سينا بعد أنْ رفض آراء المتكلمين الذين يفهمون الدين على أنه يقول بالخلق من العدم، ولم يكن بوسع ابن سينا أنْ ينكر، بصراحة ووضوح، فكرة الخلق بالمعنى الدينى؛ كما أنّه لم يكن بوسعه أنْ يقترح فى الوقت نفسه، بالقول بقدم العالم، لهذا لجأ هنا إلى القول بالإشراق والتجلى والفيض الإلهى، لكى يدلى بآرائه فى العالم وصلة هذا الأخير بالله تعالى.

---

[١] فترتيب الأشياء – عنده– ماهو إلاّ مجرد توالى فحسب، فليس ثمة شيء من الأشياء علة فى إيجاد شيء، بعد الواحد المطلق " والواجب أنْ يُنسب الكلّ إلى المبدأ الأوّل وتُجعل المراتب شروطاً معدة لافاضته تعالى".

"قدم العالم" عند ابن سينا

نستطيع أنْ نقول أنّه ما من باحثٍ عالج الفكر السينوى، منذ الغزالى وابن رشد، حتى اليوم، استطاع أنْ ينفى عن ابن سينا، قوله "بقدم العالم"، سواء كان خصماً له أم نصيراً، وسواء كان مثالياً أو مادياً، لأنَّ فكرة 'قدم العالم' هى الأصل فى مذهبه الفلسفى، ولذا كانت هى الأصل فى الخصومة التى حمل الغزالى وأتباعه رايتها زمناً طويلاً لمحاربة الفلسفة السينوية دون هوادة، وذلك بأنَّ نصوص ابن سينا، فى مختلف مؤلفاته تقرر فكرة "قدم العالم"، بأشكالٍ متنوعة من الشروح والبراهين.

فإنَّ ابن سينا قال بقدم العالم، ومذهبه فى هذا يُعد مذهباً قوياً، إذ أنّه يدعمه بالعديد من الأدلة، بالإضافة إلى نقده للرأى الآخر، أى نقده للقائلين بالحدوث، وقد خصّص لهذه المشكلة جزءاً كبيراً من مؤلفاته الكبيرة 'الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات"، لكن رغبة منه فى مفاداة التصريح بهذا المذهب، انطلاقاً من عقيدته الإسلامية، وحبه للفلسفة ومحاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة، نقول أنّه آثر طريقة وسطى بين المتكلمين – وخصوصاً الأشاعرة منهم – والفلاسفة، فهو لم يقل بقدم العالم على النحو الذى ذهب إليه أرسطو، ولا بحدوثه على النحو الذى ذهب إليه المتكلمون، لأنّه لو أخذ برأى أرسطو على علاته لخالف مبادئ الدين، ولو أخذ برأى المتكلمين القائل بإله قديم يخلق العالم من لاشيء بمشيئته وإرادته لخالف ما استقر عليه رأيه فى المبادئ الفلسفية[1]،والأخذ بفكرة "قدم العالم"، يستلزم الأخذ بفكرة التلازم بين واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، أى بين العلة الأولى ومعلولها، وهو العالم المادى.

---

[1] الدكتور جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٢٣٠.

وترتبط هذه المسألة -قدم العالم- عند ابن سينا بقضية الممكن والواجب، فالعالم عنده لا يمكن أنْ يكون واجب الوجود بالذات، لأنَّ صفات الواجب لا تتوفر فيه، لذلك فهو ممكنٌ محتاجٌ فى وجوده إلى علة واجبة[١]

وكتابات ابن سينا، التى يقرِّر فيها قوله بقدم العالم، أكثر وضوحاً وترتيباً، وهذا أمرٌ طبيعىٌ لأنّه متأخرٌ عن الفارابى، وقد نضجت المباحث ولانت المصطلحات الفلسفية، وتحددت معانيها، يقول ابن سينا:

".. فإنَّ الهيولى لا تسبق الصورة بالزمان، ولا الصورة تسبق الهيولى أيضاً، بل هما مبدعان عن ليسية (أى لا شيء)، ومبدعهما يتقدم الكل بالذات، إلاّ أنّه كان معه فيما لم يزل، زمانٌ، لأنَّ الزمان يحدث مع حدوث الحركة"[٢]

وواضح هنا أنَّ الهيولى، والصورة محدثان بالذات قديمان بالزمان، [٣] ويقول ابن سينا في نفس الرسالة:[٤]

"إنَّ المواد للأجسام العالمية صنفان، صنفٌ يختص بالتهيؤ لقبول صورة لا ضد لها، فيكون حدوثها على سبيل الإبداع[٥] لا على سبيل التكوين

---

[١] ويعرّف ابن سينا العالم بأنّه "مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها، فيُقال عالم لكل جملة موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة، وعالم النفس،وعالم العقل" (راجع ابن سينا، الحدود، ص ٢٨).

[٢] ابن سينا: "تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات" تحقيق الدكتور حسن عاصى، ط١، دار قابس، ١٩٨٦م، ١٤٠٦هـ، ص١٢.

[٣] يقرر أرسطو ذلك فى كتابه السماع الطبيعى، ونجده أيضاً فى تفسيرات ابن رشد لما بعد الطبيعة

[٤] ص ٣١ - ٣٢.

[٥] الإبداع كما يرد عند الفيضيين يعنى إيجاد شيء من لا شيء، وأما التكوين ومثله الصنع فهو إيجاد شيء من شيء مثل التمثال يصنع من الطين. (انظر ابن الأثير "النهاية فى غريب الحديث والأثر" القاهرة ١٣٢٢هـ، ص ٣١٦، والزبيدى: "تاج العروس القاهرة ١٣٠٦هـ، والأصفهانى: المفردات فى غريب القرآن: مطبعة الميمونة، القاهرة ١٣٢٤هـ، ص ١٥٧، وابن منظور: لسان العرب، بيروت ١٩٥٩م، والرازى: "مختار الصحاح" ١٣١١هـ، والفيروز ابادى: القاموس المحيط، كلكتا، ١٨١٧، هذه القواميس تراجع تحت كلمة بديع وبدع. فصل الباء باب العين. وكذلك التعريفات للجرجانى، القاهرة، ١٩٣٨م، باب الألف، ص ٣ ، أمّا فى القرآن فالكلمة "بديع" مساوية لكلمة "الصنع" (القرآن: ١٠١/٦، ١١٧/٢) الأية الأولى "بديع السموات والأرض"، والثانية "بديع السموات والأرض وإذا قضى أمراً.. " فبديع فى الآيتين تعنى الصنع والتكوين.

من لا شيء آخر، وفقدها على سبيل الفناء، لا على سبيل الفساد إلى شيء آخر. وإلى هذا يرجع قول الحكيم [١] فى كتبه أنّ السماء غير مكونة من شيء ولا فاسدة إلى شيء، لأنها لا ضد لها، والصنف الثانى صنفٌ مهيأ لقبول الصورة المضادة فيتكون تارة هذا بالفعل وذلك بالقوة [٢] وتارة بالعكس"؛ "فالصانع أعطى الهيولى التى أبدعها، من الصور ما كان يجب فى حكمته وجوده الذى كان يقتضيه عمل تقديره"[٣]

وفى رسالة ابن سينا فى الحدود نصوصٌ واضحة تبين حقيقة موقفه من مسألة "حدوث العالم" وإجلاء لنقاط الاختلاف مع المتكلمين، وأنّ جوهر الخلاف بينهما حول المصطلح، فالحدوث والإبداع والقدم عند الفلاسفة معنى معين، أما المتكلمون فيفهمونها من خلال المعنى الذى يحددون به هذه الكلمات، وهو معنى مختلف، ومن هنا يختلف الفريقان فى المقدمات والنتائج.

وفيما يلى نصوص يُحدد فيها ابن سينا معنى الإبداع والإحداث والقدم، وكل هذه تقوم على مقولتين أساسيتين:

الأولى: التفريق بين الممكن الوجود بذاته، والواجب الوجود بذاته،

والثانية: النظر إلى القدم والحدوث من زاويتين، زاوية الزمان (بدايته أو عدم بدايته)، وزاوية الماهية (هل هى مأخوذة من الغير أم هى بلا علة).

---

[١] المقصود بالحكيم (أرسطو).

[٢] القوة فى مقابل الفعل تساوى الإمكان، أى الاستعداد، وتساوى العقل مثل البذرة فيها قوة لأن تصير شجرة، وعقل الطفل السوى فيه قوة لأن يصير مكتسباً للمعلومات حاصلاً عليها بالفعل، والفعل يعنى الكمال أو النضج فى مقابل القوة، مثل البذرة وقد صارت شجرة،وهما مبدآن معروفان عند أرسطو،وعلى أساسهما يقيم جملة من قضايا ميتافيزيقاه

(راجع، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٣٧، ١٧٥)

[٣]،[٢] "تسع رسائل فى الحكمة"، ص ٣٥-٣٧، ص ٨١.

فإذا وضعنا هاتين المقولتين أمام أعيننا فهمنا بجلاء النصوص التى هى:

"الإبداع" اسم لمفهومين، أحدهما، تأسيس الشيء لا عن شيء، ولا بواسطة شيء. والثانى: أنْ يكون للشيء وجودٌ مطلق عن سبب بلا توسط وله فى ذاته- أى الممكن- أن لا يكون موجوداً، وقد افقد الذى فى ذاته افقاداً تاماً"[٢]

وهذا النص يُوضّح أنّ وضع الفلاسفة الفيضيين للعالم كممكن بذاته هو وضعٌ ذهنى متصور فقط، لأنّ هذا الممكن لما كان معلولاً لعلة واجبة الوجود بذاتها تامة، فقد فقد طبيعة الإمكان، وصار من صنف الواجب الوجود بالغير أى الضرورى الوجود دائماً، ولمّا كان معلولاً لا تتقدمه علته إلاّ بالذات، ولا يتأخر عنها بالزمان، فلا يمكن أنْ يُتصوّر أنه كان ثمة وقتٍ لم يكن فيه العالم غير موجود، ومن هنا فهو موجود وجوداً مطلقاً، وافتراض أنّه كان معدوماً - أى ممكناً بالذات- هو افتراضٌ ذهنى لنتّمكن من التمييز بينه وبين علته التى هى واجبة الوجود بالذات، ولا علة لها؛ ومثل هذا العمق والغوص لا قبل للكثير من متكلمى ما قبل القرن الخامس الهجرى به، ومن هنا فإن كثيراً من التشنيع على فلاسفة الإسلام- فى رأى البعض[١]- مرجعه إلى حد ما عدم الفهم من قبل المشنعين لحصيلة أقوالهم.

ويفسر ابن سينا معانى (أوجد-صنع-فعل) فيقول:

انّها جميعاً تبين أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد أن لم يكن. ويمكن القول بأنّ هذه الألفاظ عندما تنسب لله تختلف عنها إذا أضيفت للفاعل المشاهد، وإيجاد الله للعالم لا يمكن أنّ يكون من العدم. و 'والإحداث، يُقال على وجهين: أحدهما زمانى والآخر غير زمانى، المعنى الأول، إيجاد

---

[١] راجع الدكتور حسام الدين الألوسي: حوارٌ بين الفلاسفة والمتكلمين"، ط٢ ، بغداد ١٩٨٦م، ص ٤٣ الهامش.

شيء بعد ما لم يكن له وجود فى زمان سابق،ومعنى الإحداث الغير زمانى، إفادة الشيء وجوداً وليس له فى ذاته ذلك الوجود، لا بحسب زمان دون زمان بل فى كل زمان.." (١)

ويشرح لنا معنى القدم قائلاً: (٢)

"القدم، يُقال على وجوه، فيُقال قدم بالقياس لشيء، زمانه فى الماضى أكثر من زمان شيء آخر هو قديم بالقياس إليه (وهذا هو المعنى العامى). وأما القديم المطلق (وهو المطلوب هنا) فهو أيضاً (٣) يقال على وجهين: بحسب الزمان وبحسب الذات، أمّا الذى بحسب الزمان، فهو الذى وُجد فى زمانٍ ماض غير متناه، وأما القديم بحسب الذات هو الذى له مبدأ يتعلق به وهو الله".

وعلى هذا يرى ابن سينا، أنّ التمايز بين ما هو واجب الوجود بذاته، وما هو واجب الوجود بغيره، تمايزٌ اعتبارى، يرجع إلى اعتبار أنّ الأول علة للثانى. يقول ابن سينا(٤):

"إنّ مبدأ الكل ذات واجبة الوجود. وواجب الوجود واجب أنْ يوجد ما يوجد عنه". أى أنّ وجوديهما متساوقان، لا يتأخر أحدهما عن الآخر، فما دام "المبدأ الأول" واجب الوجود، وعلة لما هو موجود، فذلك يقتضى أنْ يوجد معلوله وجوباً دون تخلف عنه، ودون "قبل" أو "بعد.

---

(١) "تسع رسائل"، ص ٨١، "الإشارات والتنبيهات"، جـ٣،ص٤٨٧.

(٢) "تسع رسائل"، ص ٨٢.

(٣) أى مثل الحادث يُطلق على معنيين.

(٤) "النجاة"، ص ٢٥٤.

صحيح – كما يقول ابن سينا – إنَّ "للعلة استحقاق الوجود قبل المعلول"، ولكن العلة والمعلول – وهذا قوله أيضاً – "بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر، ولا خاصية الـ"مع"، وبما هما متضايفتان، علة ومعلول، فهما معاً.."[١]

"والشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة، مثل البعدية الزمانية والمكانية، وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود، وإن لم يمتنع أنْ يكونا فى الزمان معاً، وذلك إذا كان وجود هذا عن الآخر، ووجود الآخر ليس عنه، فما استحق هذا الوجود إلا والآخر، حصل له الوجود، ووصل إليه الحصول، فهذه بعدية بالذات" [٢]، أى ليست "البعدية" هنا زمانية ولا مكانية، وانما "بعدية" "معنوية صرفة ترجع إلى "تسبية" كل من العلة والمعلول"[٣].

ونصل هنا مع ابن سينا إلى تقرير "أزلية" هذا الوجود (العالم)، فإنَّه ما دام "المبدأ الأول" واجب الوجود بالضرورة، فلا يمكن أنْ يكون زمنٌ لا يوجد فيه، فهو إذن قديم أزلى، ومادام معلوله، وهو هذا الوجود، لا يمكن أنْ يتخلف عن وجوده–أى عن وجود "المبدأ الأول"–فمعلوله هذا، وهو وجود العالم، قديمٌ أزلىٌ مثله بالضرورة.

يقول ابن سينا فى "الإشارات":[٤]

---

(١) "النجاة"، ص٢٢٢.

(٢) "الاشارات" ، جـ٣، ص١٠٤–١٠٥.

(٣) راجع حسين مروة، "النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية"، جـ٢، ط الخامسة، ١٩٨٥م، ص٦٣١.

(٤) جـ٣ ، ص١١٠-١١٢

".. وجود المعلوم متعلق بالعلة مر حيث هى. على الحال التى نكور بها علة، مر طبيعة أو ارادة أو عير ـنك، فادا نم يكن شيئا معوق مـن الخارج، كان الفاعل بذاته موجودا. ولكنه ليس لذاته علة، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة، فإذا وجُدت تلك الحالة-كانت طبيعة أو إرادة جازمة أو غير ذلك-وجب وجود المعلول، وأيهما فرض أبداً، كان ما بإزائه (أى ما يقارنه) أبداً، أو وقتاً ما كان ما بإزائه وقتاً ما، وإذا جاز أنْ يكون شيئاً متشابهاً الحال في كل شيء وله معلوم، لم يبعد، أى يجب عنه سرمداً، فإذاً لم يسم هذا مفعولاً بسبب ان لم يتقدمه عدم، فلا مضايقة بعد ظهور المعنى".

ونرى هذا النص تطويراً مهما لمفهوم علاقة العلية بين "المبدأ الأول" والعالم"، فهو لا يقتصر على تقرير سرمدية العالم، كضرورة التناسب والتوازن المطلق بينه وبين "العلة الأولى"، بل هو أيضاً يعمّق فكرة نفى الخلق، أى نفى إيجاد العالم من عدم، إنْ هذه الفكرة ملازمة-بالطبع-لسرمدية العالم، فالسرمدى لا يمكن أنْ يكون مسبوقاً بالعدم، وإلاّ لم يكن قديماً اصلا[1] ". ولكن ابن سينا هنا يضع الفكرة بصورة تجعلها أبعد دلالة من كونها نفيا للخلق من عدم، لننظر فى قوله:

".. فإذاً لم يسم هذا مفعولاً بسبب إن لم يتقدمه عدم.." فهذا المعلول-أى العالم-لايسمى- إذن- مفعولاً للعلة الأولى، وإذا كان الأمر كذلك، فلا تسمى العلة الأولى"فاعلة" بالطبع، ومؤدى نفى "المفعولية" و"الفاعلية" هو نفى "الفعل"، فالعلاقة بين العلة والمعلول هنا إذن ليست علاقة فعل وانفعال؛ فما حقيقة علاقة العلّية إذن بين واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره؟

---

[1] "النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية". جـ٢،ص٦٣١

نجد مفتاح الجواب فى قول آخر لابن سينا :

"الإبداع هو أنْ يكون من الشيء وجودٌ لغيره متعلقٌ به فقط، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان، وما يتقدمه عدم لم يستغن عن متوسط، فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والإحداث" ويأتى هذا النص، تفسيراً لتلك العلاقة التى قررّها فى النص السابق بين العلة والمعلول، أى بين الله والعالم، فهى علاقة إبداع، وليست علاقة تكوين أو إحداث. والإبداع أعلى رتبة منهما.

هنا إذن مقولات ثلاثة: الإبداع، والتكوين، والإحداث، فما مضمون كل منهم بتحديد؟ اما "الإبداع" فقد حدده ابن سينا بوضوح: أنه "تعلق وجود المعلول بعلة مباشرة، أى دون أنْ يكون مسبوقا بمادة أو أداة أو زمان- وأما "التكوين" فهو أنْ يكون من الشيء وجود مادى" و"الإحداث"هو: "أن يكون من الشيء وجودٌ زمانى". وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه، والإبداع أقدم منهما، لأنّ المادة لايمكن أنْ تحصل بالتكوين، والزمان لايمكن أنْ يحصل بالأحداث، لامتناع أنْ يكونا مسبوقين (أى المادة والزمان) بمادة أخرى، وزمان آخر، فإذن التكوين والإحداث مرتبان على الإبداع، وهو أقرب منهما إلى العلة الأولى، فهو أعلى مرتبة منهما"[٢]

ونستنتج من هذا، أنّ وجود العالم حصل بالإبداع، لأنّه حصل بحكم الملازمة الأزلية بين العلة الأولى ومعلولها، ويمتنع أنْ يكون قد حصل بالتكوين، لأنّ ذلك يستدعى أنْ تكون المادة مسبوقة بمادة أخرى، فى حين أنها - بحكم صدورها مباشرة عن العلة الأولى- لم تصدر عن مادة قبلها، كما يمتنع أنْ يكون قد حصل بالإحداث، لأنّ ذلك يستدعى أنْ يكون الزمان

---

[١] الإشارات، ص ٥٢٤ - ٥٢٥

[٢] الطوسى "شرح الإشارات لابن سينا" (نقلا عن هامش "الإشارات"، جـ٣، ص ١١٦-١١٧).

مسبوقاً بزمانٍ آخر، فى حين أنه بحكم الأزلية - لم يكن قبله زمان؛ وهذا يعنى أنَّ أصل العالم يرجع إلى تلازم ضرورى أزلى بين "المبدع" الأول (بكسر الدال) والمبتدع (بفتح الدال)، أى أنَّ أصل العالم، وحدة وجودية ضرورية قائمة-أزلياً- بين العلة الأولى 'المبدعة' ومادة العالم "المبدعة" [١]

والفارق بين "العلة الأولى"ومعلولها "العالم"، فارق اعتبارى محض، لأنَّ النتيجة من كل ما تقدم أنَّ كليهما يجتمع مع الآخر ضمن وحدة تنتفى بها الحدود المميزة للعلة من المعلول.

وهناك رأىٌ توصل إليه أحد الباحثين العرب[٢] قريبٌ من هذا الاستنتاج الأخير، يقول:"إنَّ تعبير ابن سينا عن واجب الوجود بأنه "مفارق للمادة:" - وهو تعبيرٌ يتكرر عنده كثيراً - لا يعنى به أنه مجردٌ عن المادة، بل يعنى به - كما يرى الباحث نفسه- أنَّ مفهوم المفارقة " ينحصر فى إطار الأفضلية الذاتية بين الموجودات"، وأنَّ كون واجب الوجود "مفارقاً للمادة" هو أنه - أى واجب الوجود - أكمل وأفضل منها'.

وفى رأى ابن سينا، أنَّ القول بالحدوث، يؤدى إلى تعطيل وجود الله تعالى فترة من الزمان، ولذلك نجده يطلق على القائلين 'بالحدوث' المعطلة، يقول حول هذا المعنى:[٣]

"هؤلاء المعطلة الذين عطّلوا الله تعالى عن وجوده، لا يخلو أمرهم إما أنْ يسلموا أنَّ الله عز وجل كان قادراً، قبل أنْ يخلق الخلق، أنْ يخلق جسماً ذا حركات تقدر أوقاته وأزمنته ينتهى إلى وقت خلق العالم، أو يبقى مع خلق

---

[١] راجع: "النزعات المادية.."، ص ٦٤٣.

[٢] طيب تيزينى: "مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط"، دمشق، ١٩٧١م ، ص٣١١.

[٣] النجاة، ص ٤٢١، وإلهيات الشفاء،جـ٣،ص ٢٨٠، ٢٨١.

العالم، ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأزمنة محددة، أو لم يكن الخالق قادراً أن يبتدئ الخلق الآخر إلا حين ابتدأ، وهذا القسم الثاني محال يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان بلا علة." وينتهي ابن سينا إلى القول بأنّ تقدم الله عز وعلا على العالم تقدم بالذات، وليس بالزمان، فإذا أُريد بتقدم الله على العالم هذا النوع من التقدم الذاتي استحال أنْ يكون الله موجوداً ولا عالم معه، وإذا قيل أنّ الله متقدمٌ على العالم والزمان تقدماً زمانياً، وجب أنْ يكون هناك قبل وجود العالم والزمان زمانٌ آخر يكون فيه العالم معدوماً، فيكون إذن قبل الزمان زمان لا نهاية له، وهذا تناقض، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان، وإذا وجب قدم الزمان الذي مقدار الحركة، ووجب قدم الحركة، وأيضاً قدم المتحرك، وبالتالي وجب قدم العالم.

استمع إلى ابن سينا يقول:[1]

"..لو كان حدوث الزمان زمانياً، أو لو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعد ما لم يكن، أي بعد زمان متقدم، فكان بعداً لقبل غير موجود معه، وكل ما كان كذلك فليس مبدأ للزمان كله، فالزمان مبتدع أي يتقدمه باريه فقط بالذات. ومعنى المحدَث الزماني أنه لم يكن ثم كان، والحركة مثل الزمان، ليست محدَثة حدوثاً زمانياً".

---

[1] النجاة، ص ١٩٠، "وعيون المسائل" ص ٢٦، وكون الزمان حادثٌ بالذات فقط، واضحٌ، أمّا الحركة فبيان ذلك أنها إذا كانت محدَثة بحركة أخرى لما كانت محدثة، لأننا نثبت وجود الحركة في الوقت الذي نفرض عدمها، فلم يبق إلاّ القول بأنّها قديمة بالزمان، وبدايتها هو المحرك الأوّل، أي الله، فهي محدثة بالذات لا بالزمان، لأنه ليس بينها وبين الله تعالى زمانٌ لم تكن موجودة فيه.

وعلى هذا "فالعالم" من حيث هو معقول لواجب الوجـود، أى مبدَع لـه، لا أول له فى الزمـان، ذلك أنّ الذات الواحدة، إذا كـانت مـن جميـع جهاتهـا واحدة لا يمكن أنْ يوجد عنها فيما قبل، لأنّه إذا وُجد عنها شيء لم يكـن فيمـا قبل، فقد حصل مرجِّح رجَّح وجود ذلك الشيء على عدمه، وهـذا غيـر جـائز فى واجب الوجود لأنه واحدٌ من جميع الجهات.

والعالم قديمٌ بالزمان حـادث بـالذات، "قديـمٌ بالزمـان" بمعنـى أنّـه لا أوّل لوجوده، و"حادث بـالذات" بمعنـى أنّـه معلـولٌ للسبب الأوّل واجب الوجـود، ومعلومٌ أنّ العلة سابقة للمعلـول سبقاً ذاتيـاً لا زمانيـاً، ويمثـل ابـن سـينا لذلـك بحركة الخاتم بالنسبة لحركة الأصبع،إنّ حركة الخاتم مزامنة لحركة الأصبـع لا تتأخر عنها، ولكن حركة الأصبع أسبق بالذات من حركة الخاتم لأنّهـا علـة لها. وواضح أنّ مفهوم "الحادث بالذات القديم بالزمـان" يطـابق كـل المطابقـة مفهوم "الممكن بذاته الواجب بغيره" فالعـالم ممكـن بذاتـه فهـو حـادث بـالذات، وهو واجب بالقديم واجب الوجود فهو قديم بالزمان"[١]

وهنا نجد اختلافاً بين ابن سينا والمتكلمين فى تصور كل منهما لمفهـوم الحدوث، وقد تناول ابن سينا نفسه هذا الاختـلاف فـى أكثـر مـن موضـع مـن مؤلفاته؛ ففى القسم الثالث من النجاة، نجده يبيِّن أنّ علة الحاجة إلى الله تعـالى هى الإمكان لا الحدوث، كما يتوهم ضعفـاء المتكلميـن – علـى حـد تعبيـره – يقول:[٢]

---

[١] النجاة، ص ٨٨، وما بعدها و "الإشارات والتنبيهات"، جـ٤، ص ٨٤ وما بعدها، وراجع أيضاً، محمـد عابد الجابرى "بنية العقل العربى"، ص ٤٦٠ – ٤٦١.

[٢] النجاة،ص ٣٤٧، وهذا نصٌ صريح فى أنّ الإمكان الذى للعالم قبل وجوده ذهنىٌ فقط عند الفيضيين.

".. اعلم أنّ الفاعل الذى يفيد الشيء وجودا بعد عدمه يكون لمفعوله أمران عدمٌ قد سبق وجوده فى الحال، وليس للفاعل فى عدمه السابق تأثير، بل تأثيره فى الوجود الذى للمفعول منه، فالمفعول إنما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره، لكن عرض إنْ كان له عدمٌ من ذاته وليس ذلك من تأثير الفاعل. فإذا توهمنا أنّ التأثير الذى كان من الفاعل وهو أنّ وجود الآخر منه، لم يعرض بعد عدمه، بل ربما كان دائماً، كان الفاعل أفعل لأنّه أدوم فعلاً".

ثم يبيِّن لنا أنّ الحدوث بالمعنى الذى ذهب إليه المتكلمون غير صحيح، فيثبت أولاً أنّ الزمان يستحيل أنْ يفرض حادثاً بالزمان، بل حدوثه إبداعى لا يتقدمه سوى المبدع تقدماً بالذات، ثم يثبت أنّ كل محدث زمانى لا بد أنْ تتقدمه مادة، ثم يتحدث عن ضرورة الحدوث بالذات لا بالزمان، استناداً على دليل العلة التامة.

وفيما يلى بيان هذا كله لأهميته

حول معنى أنّ الزمان يستحيل أنْ يفرض حادثاً بالزمان، يقول ابن سينا[1]:

"إذا كان ما لزمان وجوده بداية زمانية معدوماً، فإما أنْ يكون عدمُه قبل وجوده، أو مع وجوده، والقسم الثانى محال، فبقى أنْ يكون معدوماً قبل وجوده. فلا يخلو إما أنْ يكون لوجوده قبل أولا يكون، فإن لم يكن لوجوده قبل، فلم يكن معدوماً قبل وجوده، وإنْ كان لوجوده قبل، فإما أنْ يكون ذلك القبل شيئاً معدوماً أو شيئاً موجوداً، فإنْ كان شيئاً معدوماً، فلم يكن له قبل موجود، كان فيه معدوماً، فبقى أنّ القبل الذى كان له شيء موجود، وذلك الشيء الموجود ليس الآن موجوداً، فهو شيء قد مضى وكان موجوداً، وذلك

---

[1] النجاة: ص ٣٥٦، وخلاصة هذا الدليل بأبسط صورة أننا إذا فرضنا أنّ الزمان له بداية زمانية فلقبل الزمان قبل و بعد، وكلاهما طرفا زمان، وعليه فقبل الزمان زمان، فلا يصح أنْ يكون له بداية زمانية.

إمّا ماهية لذاته وهو الزمان، وإمّا ماهية لغيره وهو زمانه (أى أنه تلك الماهية التى هى غيره) فيثبت الزمان على كل حال"

ويحاول ابن سينا – بعد أنْ بيّن استحالة حدوث الزمان فى رده على قول المتكلمين بحدوث العالم بالزمان وأنّ الأخير له بداية– أنْ يثبت خطأ قول المتكلمين هذا بوجه آخر، وهو: أنّ كل حادث زمانى فهو مسبوق بالمادة لا محالة؛ أى أنّ كل حادث يوجد قبله وبعده زمان، لابد أنْ يحدث من مادة، ويبنى ابن سينا على هذا أنّ عالم ما تحت فلك القمر، أى عالم العناصر الأربعة ومركباتها مثل المعادن والنبات والحيوان، وهو العالم الأرضى الذى نعيش فيه، مكونٌ ليس من عدم بل من هيولى أول، أما العالم العلوى عالم ما فوق فلك القمر، وهو عالم الأفلاك والعقول الفلكية والنفوس الفلكية، وهو غير مكون من العناصر الأربعة، ولا هو مركبٌ منها، فإنه مبدَعٌ إبداعاً لا من شيء؛ يقول ابن سينا فى النجاة[1]:

"لايمكن أنْ يحدث حادثٌ زمانى، ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة، البرهان أنّ كل كائن، فيحتاج أنْ يكون – قبل كونه – ممكن الوجود فى نفسه، فإنّه إنْ كان ممتنع الوجود فى نفسه لم يكن البتة، وليس إمكان وجوده، هو أنّ الفاعل قادرٌ عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه، إذا لم يكن هو فى نفسه ممكناً، ألا ترى أنّا نقول :إنّ المحال لا قدرة عليه"

وبعد هذا يثبت ابن سينا أنّ الحدوث بالذات لا مفر منه رداً على قول المتكلمين بالحدوث الزمانى. فبعد أنْ يتحدث ابن سينا عن حدوث الأجسام الطبيعية فى عالمنا الأرضى يتكلم عن حدوث العالم ككل، فيبين استناداً على دليل العلة التامة وجوب الحدوث بالذات، بحيث لا يتأخر العالم فى الوجود

---

[1] النجاة، ص ٣٥٦ – ٣٥٧.

'بمدة' عن وجود الله، ثم يبيِّن أنَّ هذا الحدوث للعالم ككل لا يحتاج إلى مادة، ولا زمان قبله.

يقول ابن سينا حول هذا المعنى[1]:

".. كما أنَّ الشيء قد يكون محدثاً بحسب الزمان، فكذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات، فإنَّ المحدَث هو الكائن بعد أن لم يكن، فالبعدية كالقبلية قد تكون بالزمان، وقد تكون بالذات، فإذا كان الشيءُ له فى ذاته أن لا يجب له وجود بل هو باعتبار ذاته وحدها بل علتها لا توجد، وإنما توجد بالعلة. والذى بالذات قبل الذى من غير الذات، فيكون كلِ معلول فى ذاته محدثاً، وإنْ كان مثلاً فى جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن موجِد فهو محدث لأنَّ وجودَه من بعد لا وجوده بعدية بالذات، وليس حدوثه إنما هو فى آنٍ من الزمان فقط، بل هو محدَثٌ فى جميع الزمان والدهر، فلا يمكن أنْ يكون حادثٌ بعدما لم يكن بالزمان إلا وقد تقدمته المادة التى منها حدث".

وينتهى ابن سينا إلى التمييز بين قديمين: "القديم بحسب الذات"، وهو واجب الوجود بذاته'، و 'القديم بحسب الزمان' وهو كل موجود أزلى، أى ما يشمل واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، فكلاهما "لاأول لزمانه" أمّا الحادث الذى لذاته مبدأ هى به موجودة' فهو ما يدعوه بالحادث الذاتى، وهو ما ينطبق على واجب الوجود بغيره الذى يحصل وجوده بعملية "الإبداع"؛ وأمّا الحادث الذى لزمانه ابتداء" فهو ما يدعوه "بالحادث الزمانى"، وهذا الأخير هو الحادث الحقيقى الذى يستحق صفة الحادث؛ بالمعنى الفلسفى، بين الموجودات، لكنه هنا ليس بالحادث المسبوق بالعدم المطلق، وذلك لأنَّ "القبل

---

[1] نفسه، ص ٣٦٨، ويمكن الرجوع للاشارات، ص ٥٣٥ – ٥٣٨، حيث يوضح ابن سينا خلاصة مذهبه، ومذهب المتكلمين، وحجج الفريقين بمنتهى الإيجاز والوضوح.

الذى كان له، شئٌ موجود، وذلك الشيء الموجود ليس الآن موجوداً، فهو شيءٌ قد مضى، وكان موجوداً"[١]

والقاعدة التى ينطلق منها ابن سينا فى تقريره ما سبق هى:

أنّ الزمان قديم، فليس من زمانٍ حادث إلاّ عن زمان أزلى، وأنّ المادة قديمة، فليس يحدث كائنٌ إلاّ عن مادة أزلية، ونتيجةُ الأمرين السابقين، أنّه لا يوجد كائنٌ من عدم إطلاقاً.

---

[١] راجع، "النجاة"، ص ٢١٨ – ٢١٩.

(ب) (العلية) عند ابن سينا :

اهتم ابن سينا بدراسة "العلية" اهتماما كبيرا، إذ أنهن يقـــــرر أنـــه لا يكفى، لكى نعرف الموجود حق المعرفة، أنت نذهب إلى البحث فى مبادئـه أو تركيبه، بل يجب أن نبحث فى أحوال علله، ومدى تأثير كل منها فى وجـــود الجسم، أى ينبغى أن نلمس علل الموجودات من جهة كونها وفســـادها، بـل التغير الطبيعى كله، وإذا فعلنا ذلك فقد تسنى لنا العلم بها، طالمـــا أن العلـم بالشىء لا يكون إلا بمعرفة علله؛ وترتبط دراسة ابن سينا للعلية بنظريـــات كثيرة بحثها فى فلسفته الطبيعية، كما ترتبط بكثير من المجالات الميتافيزيقيـة عنده، وأهمها بحثه فى ممكن الوجود وواجب الوجود، ودراسته قضية خلـــق العالم.

وتختلف دراسة ابن سينا لموضوع العلية، عن دراسة المتكلمين مـــن جهة، وعن دراسة الكندى من جهة أخرى، وهذا يتضح مـــن تركـــيزه فـــى دراساته للأجزاء التى يتكون منها الموجود، ولذلك نجده يستعمل ألفاظا مثـــل أوائل، ومبادئ، وأصول، واسطقسات، وعناصر، على أنها مرادفة من بعـض وجوهها لكلمة علل أو أسباب الموجودات.

وإذا كنا لا نلتقى عند الكندى برأى قاطع وصريح حول العلاقة بيـــن الأسباب والمسببات، وهل هى ضرورية أم غير ضرورية، وأيضـــا لا نجـد عنده تيارا فلسفيا أرسطيا واضحا، فإننا نلتقى عند ابن ســينا بـرأى واضـح محدد قاطع حول العلاقة بين الأسباب والمسببات، كما نجد عنده تيارا فلســفيا أرسطيا بارزا، وتحديدا أكثر دقة، وابتعادا عن الإطار الكلامى الذى وجدنـــا عناصر منه عند الكندى.

والمقـــارن بيـــن دراســـة ابـــن سينـــا للعـــل الأربـــع، وبيـــان العلاقـــة بيـــن كـــل علـــة والأخـــرى، وبيـــن دراســـة الكنـــدى لهـــا، يجـــد عنـــد ابـــن سينـــا استفاضـــة أكثـــر شمـــولا أعمـــق؛ فالعلـــة الماديـــة أو العنصريـــة، عنـــد ابـــن سينـــا، هـــى العلة التى هى جزء من

قوام الشيء هو ما هو بالقوة، وتستقر فيها قوة وجوده[١]، والعلة الصورية تقال على نواحٍ شتى، ومجملها أنّها تفيد تقويم المادة وتفيد الشكل والتخطيط، وتعد حقيقة كل شيء جوهراً كان أو عرضاً. دليل هذا أنّ الصورة كعلة صورية تعد، بالقياس إلى المركب منها ومن المادة ، جزءاً بالعقل، أما وجود المادة فلا يكفى فى كون الشيء بالفعل، بل فى كونه بالقوة[٢].

والعلة المادية، بكل ما تتضمنه من دلالات، ابتداءً بالهيولى باعتبار صلتها بالصورة، بوجه عام، أو بالوحدة من حيث صلتها بالعدد، أو الخشب بالنسبة إلى السرير.. الخ، كل ذلك مرده إلى مبدأ القوة أو القابلية، سواء عنينا به المبدأ القريب أم البعيد.

وأمّا الصورة فهى- خلافاً لذلك - بمثابة مبدأ الفاعلية أو الاستكمال، فالصورة الهيولانية تحل فى المادة، وتمنحها الوجود الفعلى، أمّا الصورة المفارقة، فهى مجردة تماماً عن المادة، ومثلها الأعراض والحركات والأجناس، والأنواع،وسائر الخصائص، وكذلك أشكال المصنوعات، فهى الأخرى، داخلة فى عداد الصور[٣] وحتى الصناعة، فمن حيث أنها فى ذهن الصانع، يجوز أنْ تعتبر صورة، بالنسبة إلى موضوعها؛ أمّا عن العلة الفاعلية، فإنّ ابن سينا يذهب إلى أنّ الفاعل فى الأمور الطبيعية يقال لمبدأ الحركة فى آخر غيره من جهة ماهو آخر، وهذه الحركة هى الخروج من قوة

---

(١) ابن سينا، الشفاء – الإلهيات م٦ف١ ص ١٥٧، والبرهان من منطق الشفاء ص ١٨، ٢٩٤، وأيضاً أجوبة ابن سينا على عشر مسائل، ص ٨٢، نقلاً عن " الدكتور عاطف العراقى، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص١٠٣.

(٢) ابن سينا، الشفاء " الطبيعيات، ف١٠ ، ص٢٢، ٢٣

(٣) ابن سينا، كتاب الشفاء، ص٢٨٢.

إلى فعل فى مادة، فيكون هذا المبدأ إذن سبباً لإحالة غيره، وتحريكه من قوة إلى فعل[١].

وهنا نلاحظ إختلاف المقصود من العلة الفاعلية، عند الفلاسفة الإلهيين، منه عند الطبيعيين، إذ أنّ الفلاسفة الإلهيين لايعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما هو الحال عند الطبيعيين بل مبدأ الوجود، ومُفيد الوجود، وهو الله تعالى، أمّا العلة الفاعلية الطبيعية، فلا تفيد وجوداً غير التحريك، فيكون مُفيد الوجود فى الطبيعيات مبدأ حركة[٢].

ويذهب ابن سينا إلى أنّه ينبغى أنْ يكون بين العلة الفاعلة ومعلولها نسبة أو تكافؤ ما، لذلك اقتضى أنْ يقابل العقل الصادر عن الفاعل استعداداً أو قابلية فى المفعول لقبول الفعل، وهذان الاثنان كلاهما -الفعل والقابلية- يتعيّن بهما معاً نوع العقل المطلوب وكيفية فعله، ومع ذلك فهناك فارقٌ أساسىٌ بين المعلول وعلته، لابد من الإشارة إليه، وهو اعتماد المعلول فى الوجود الذى هو قابل له على علته.

ومثل هذا الوجود ليس من لوازم المعلول الذاتية، وإلاّ لكان فى غنى تام عن فاعلية علتة، ولم يكن معلولاً أو هوية منفصلة أصلاً؛ أمّا العلة، خلافاً لذلك، فإما أنْ تكون ممكنة أوواجبة، لكنها لاتعتمد فى كلتا الحالتين، على معلولها الخاص؛ ويترتب على ذلك أنّ العلّة سابقة فى الوجود على المعلول، وبهذا الاعتبار، متقدمة عليه فى شرف الوجود.

فإذا حمل الوجود المطلق على هوية ما، فإنّ مثل هذه الهوية تصبح مرادفة لأكثر الموجودات حقيّة، ومثل هذه الهوية، لما كانت تغدق الحقيقة

---

[١] الشفاء، الطبيعيات، ف١٠، ص٢١

[٢] راجع الدكتور عاطف العراقى، "تجديد فى المذاهب.." ، ص ١٠٤

على أشياء أخرى، كانت بالتالى الحق بذاته، وكان العلم الذى يبحث فى طبيعتها هو علم الحق المطلق، أو بتعبير آخر؛ العلم الحق بالمعنى المطلق[١].

فأهم مافى علم مابعد الطبيعة، العلم الإلهى، وهو الذى "يبحث فى أمر الموجود المطلق، ولواحقه التى له بذاته"، وهذا الموجود المطلق ليس مبدأ الموجود معلول دون معلول آخر، بل هو مبدأ للوجود المعلول على الإطلاق.

أمّا العلة الرابعة، وهى العلة الغائية، فإنّ ابن سينا يذهب إلى أنّ الغاية هى المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة، وأنّها الخير الحقيقى، أى مالأجله يكون الشىء[٢]؛ فالعلة الغائية إذن هى سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل فى الهيولى، ومسبب ومعلول فى وجودها لتلك الصورة؛ ويشير ابن سينا إلى أنّ البعض قد أنكروا حقيقة هذه العلة الأخيرة، وذلك إمّا على أساس أنّ كلاً من هذه العلل لابد لها من علة، أو لأنّ كل مايجرى فى العالم إنّما يجرى بحكم الصدفة لاغير.

لكن الأحداث التى تجرى صدفة ليست عارضة إطلاقاً، والهوى فى الأفعال الإرادية لايخلو من غرضٍ قد يقترن بخيرٍ ما، إمّا خيالياً وإمّا عقلياً، يتجه نحوه الفاعل بإرادته، أو يهدف إلى ما هو خارج عن الفاعل.

ثم إنّ تسلسل العلل الغائية إلى غير نهاية لاينفى حقيقتها، ذلك لأنه ينبغى لنا، لدى اعتبار العلل الغائية، أنْ نُميّز بين وجود الفرد، وإمكانية استمرار السلسة إلى غير نهاية، كشرطٍ له، فوجود الفرد، من حيث غاية الطبيعة القصوى، هو من قبيل المصادفات والأعراض، وليس كذلك تحقيق

---

(١) ابن سينا، كتاب الشفاء، ص٢٧٨

(٢) الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعى، ف ١٠، ص٢٣، والشيرازى فى تعليقاته على الهيات الشفاء، ص٢٠٥.

أغراض الطبيعة العظمى، مما قد يتوقف على تسلسل الشروط إلى مالانهاية له، ولكن عرضاً، مادام الغرض الحقيقى الذى تنشده الطبيعة هو استمرار النوع.

فتسلسل الأفراد قد يستمر إلى الأبد، لكنه لا يخرج عن كونه عرضياً بالنسبة إلى الغرض المذكور [١]؛ ومع أنّ العلة الغائية شبيهة بالعلل الثلاث الأخرى، إلاّ أنها ذات ميزة خاصة تفردها عنهن، فهى بالنسبة إلى الفاعل، متقدمة على العلل الأخرى، إذ أنّ تصورها فى الذهن أسبق، وهى كذلك أسبق من حيث التعريف، لأنّها داخلة فى تعريف العلل الأخرى[٢].

ونستطيع القول، على ضوء عبارات ابن سينا، أنّ ما يربط العلة الفاعلة بالعلة الغائية، مسألة البداية والنهاية، فالصورة الإنسانية مثلاً تعد غاية، إذا نظرنا إليها من حيث انتهاء الحركة، وهى الصورة التى فى الابن، وتعد علة فاعلية باعتبار ابتداء الحركة، وهى الصورة التى فى الأب[٣].

والواقع أنّ ابن سينا تناول دراسة الغائية فى كثير من كتبه، وركّز عليها تركيزاً كبيراً، ويمكن القول بأنّ دراسته للغائية داخل إطار فلسفته الطبيعية، تتعلق بموضوعين أساسيين أولّهما دراسته للغائية كعلة من علل الموجودات، وثانيهما نقده للقائلين بالاتفاق والمصادفة، وصعوده بعد هذا النقد إلى إثبات الغائية بالنسبة للموجود من جهة حركته وسكونه وتغيره[٤].

---

[١] "الشفاء"، ص ٢٩٠.

[٢] نفس المصدر، ص ٢٩٣.

[٣] الشفاء، الطبيعيات، ف ١١، ص ٢٣.

[٤] راجع الدراسة القيّمة التى كتبها الدكتور عاطف العراقى فى "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، ١٩٧١م، ص ١٦٨ وحتى ص ١٨٨، بعنوان "نقد الاتفاق والمصادفة، وإثبات الغائية عند ابن سينا"؛ "وتجديد فى المذاهب.."، ص ١٠٩.

وعلى هذا فابن سينا يقول بالعناية الإلهية؛ ويُعرفّها بأنّها إحاطة الأول، واجب الوجود، علماً بالكل، وبما يجب أنْ يكون على أحسن نظام، أو هي "كون الأول عالماً بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان"[1]، فيفيض منه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذى يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان، مما يجعل: ليس فى الإمكان أبدع مما كان".

وأشرف العلل عند ابن سينا، العلة الغائية لأنّ "الفاعل الأول والمحرك الأول فى كل شئ هو الغاية". ويُستخلَص من مجمل آراء ابن سينا فى موضوع العلّية، أنّه لا يؤمن إلاّ بوجود علة واحدة مطلقة هى "واجب الوجود"، لأنّ جميع الأشياء تصدر عنه، وليس لها -الأشياء- فى ذاتها إلاّ الإمكان فقط"[2].

---

[1] النجاة، ص ٣٢٠.

[2] نفس المصدر، ص ٢١١-٢١٣.

الفصل الخامس

أبو حامد الغزالي ... نموذجا لأصالة المفكر المسلم

(٤٥٠هـ / ١٠٥٨م - ٥٠٥هـ / ١١١١م)

ويشمل:

(أ) التاريخ والمكانة.

(ب) مؤلفاته.

(ج) إيجابية النقد فى فكر الغزالى.

(د) الإطار العام لبناء الغزالى الصوفى.

(هـ) الأخلاق عند الغزالى.

(و) تعقيب.

هوامش.

مراجع الدراسة.

أولا : التاريخ والمكانة :

مما لا ريب فيه، أن الغزالى أشهر المفكرين الذين عرفهم التاريخ الإسلامى، وأبعدهم أثرا، وقد شمل نشاطه حقولا مختلفة، من منطق وجدل وفقه وكلام وفلسفة وزهد وتصوف، فكان له ذكر فى المصادر على مختلف مشارب أصحابها فى العلوم والمعارف الإسلامية، وهذه خصيصة قلما اتصف بها واحد من مفكرى الحضارة الإسلامية على هذا التقدير من الشمول .

وخصيصة أخرى لم تتوفر لأحد من عمالقة الحضارة الإسلامية إلى يومنا هذا، وهى أن الغزالى عالمى فى تراث اللغات الحية بلا استثناء، فمراجع دراسته - إضافة إلى اللغة العربية - تجاوزت اللغات الشرقية كاملة إلى اللغات الأوربية كاملة[١].

كانت نشأة صوفيينا فى النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى)، أى فى العصر العباسى الثالث وهو عصر انحلال وضعف فى الحقلين السياسى والعسكرى، وانحطاط وفوضى فى الأخلاق، وجمود وخمول فى الفكر[٢].

وإمامنا هو محمد بن محمد بن أحمد، يكنى بأبى حامد لولد له مات وهو صغير، كان والده - فيما يذكر بعض المترجمين له - يشتغل بغزل الصوف، ولهذا عرف صوفينا بالغزالى (بتشديد الزايى) وإن كان قد عرف أيضا بالغزالى (من غير تشديد الزاى) نسبة إلى بلدة تسمى غزالة[٣].

كما يعرف بالطوسى[٤]، وهى نسبته إلى بلدة طوس[٥] فى خراسان، وكذلك بالفقيه الشافعى[٦] باعتباره أكبر فقهاء الشافعية فى القرن الخامس الهجرى، وواحد مما يلى الشافعى فى التجديد .

وقد يعرف عند التحدث عنه كرائد من رواد علم الكلام بالأشعرى[٧] لأنه واحد من مؤسسى المدرسة الأشعرية فى علم الكلام[٨]، وأحد أصولها الثلاثة[٩] بعد الأشعرى (ت ٣٢٤ هـ)، وهم الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ)، والجوينى (ت ٤٧٨ هـ) والغزالى[١٠].

لقب الغزالى فى حياته بألقاب كثيرة، أشهرها، كما عرف به فى حياته، هو لقب حجة الإسلام[١١] وكذلك عرف عنه أنه زيد الدين[١٢] ومحجة الدين[١٣]، ومفتى الأمة[١٤]، وجامع أشتات (أسباب)[١٥] العلوم المبرز فى المنقول منها والمفهوم[١٦]، بركة الأنام وإمام أئمة الدين[١٧].

ولد إمامنا سنة ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م بمدينة طوس من أعمال خراسان، ويذكر أنه تربى تربية صوفية فى بيت صديق لوالده متصوف، هو وأخوه، بعد وفاة والده[١٨].

وفى عام ٤٦٥ هـ، بدأ أبو حامد يدرس الفقه على أحمد الراذكانى بطوس[١٩]، حتى إذا تمكن من العلم قليلا، رحل إلى جرجان[٢٠] طلبا للعلم على يد الشيخ أبو نصر الإسماعيلى.

وفى عام ٤٧٣ هـ، رحل إلى نيسابور[٢١] يطلب العلم عند أبى المعالى عبد الملك الجوينى، زعيم فقهاء مذهب الشافعية فى نيسابور، وأحد منظرى مذهب الأشعرى، ورئيس المدرسة النظامية فيها، فدرس عليه مختلف العلوم التى يعرفها عصره، من فقه، وفقه مقارن، وأصول وكلام، ومبادئ فى الفلسفة، حتى إذا ظهرت بوادر النبوغ السريع على الغزالى، أظهر الجوينى عناية خاصة به، حتى قال عنه أنه: "بحر مغدق"[٢٢].

وبعد أن تخرج فى دراسته للعلوم الشرعية على الجوينى، عمل مساعدا له فى التدريس[٢٣]، واستمر باحثا فى مختلف العلوم مدققا، حتى إذا

تمكن من العلم بشكل موضوعى، ظهرت عليه بوادر عملية استبطان شك عام فى قيمة العلم[٢٤] من أجل المعرفة.

وبعد وفاة أستاذه الجوينى، خرج من نيسابور، قاصدا الوزير المشهور نظام الملك[٢٥]، الذى أعجب به وأكرمه وبالغ فى الإقبال عليه، وظل الغزالى فى كنفه ست سنوات، ثم ولاه التدريس بنظامية بغداد، وكان ذلك فى جمادى الأولى عام ٤٨٤هـ الموافق ١٠٩١م[٢٦]، ولم يتجاوز الرابعة والثلاثين من عمره، "وقلما تقلد هذا المنصب الرفيع عالم وهو فى هذه السن"[٢٧].

استحق الغزالى لقب "إمام" لمكانته العالية فى أثناء تدريسه بالنظامية فى بغداد، فكان يدرس ثلاثمائة من الطلاب فى الفقه والكلام والأصول[٢٨].

وقد اشتغل الغزالى ببغداد، إلى جانب تدريسه، بالتفكير والتأليف فى الفقه والكلام، وفى الرد على الفرق المنتشرة آنذاك من باطنية واسماعيلية وفلسفية، وفى أول هذه المرحلة من مراحل حياته، وقع فى أزمة من الشك شملت معتقداته الدينية وجميع معارفه من حسية وعقلية.

وكان من نتائج هذه الأزمة أن انصرف الغزالى عن تدريس ما كان يدرسه من العلوم، وأقبل على العزلة عن الناس، مع أنه كان قد أصاب فى التدريس شهرة واسعة، وحقق لنفسه من الجاه والنفوذ ما يصبو إليه العاديون من الناس[٢٩].

فارق الغزالى بغداد سنة ٤٨٨ هـ، ثم دخل الشام وأقام به قريبا من سنتين لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهرة، يعتكف مدة فى مسجد دمشق، يصعد منارة المسجد طول النهار ويغلق بابها على نفسه، ثم

انتقل من الشام إلى بيت المقدس، يدخل كل يوم الصخرة ويغلق بابها على نفسه، ثم تحركت فيه داعية فريضة الحج، فسار إلى الحجاز(٣٠).

ويصور لنا الغزالى أزمته تلك قائلا:

"ثم لاحظت أحوالى فإذا أن منغمس فى العلائق (التعلقات الدنيوية)، وقد أحدقت (أحاطت) بى من الجوانب، ولاحظت أعمالى وأحسنها التدريس، فإذا أنا مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة، ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت، فتيقنت أننى على شفا جرف هار(٣١)، وأنى قد اشفيت على النار إن لم اشتغل بتلافى الأحوال.

فلم أزل أتفكر فيه مدة، وأنا بعد على مقام الاختيار، أصمم العزم على الخروج من بغداد، ومفارقة تلك الأحوال يوما، وأحل العزم يوما، وأقدم فيه رجلا، وأؤخر عنه أخرى، لا تصفو لى رغبة فى طلب الآخرة بكرة إلا ويحمل جند الشهوة حملة فيفترها هشية، فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى إلى المقام، ومنادى الإيمان ينادى الرحيل، الرحيل فلم يبق من العمر إلا القليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل، ثم يعود الشيطان فيقول: هذه حالة عارضة وإياك أن تطاوعها فإنها سريعة الزوال. فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريبا من ستة أشهر، وفى هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسى أن أدرس يوما واحدا تطيبا لقلوب المختلفين إلى، فكان لا ينطق لسانى بكلمة؛ ولا أستطيعها البتة، ثم ورثت هذه العقلة فى اللسان حزنا فى القلب، بطل معه قوة الهضم وقرم الطعام والشراب، فكان لا ينساغ لى شربة، ولا ينهضم لى لقمة، وتعدى الأمر إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم من

العلاج، وقالوا: هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه بالعلاج، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم.

ثم لما أحسست بعجزى، وسقط بالكلية اختيارى، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له"(٣٢).

كان الالتجاء إلى الله إذن هو الدواء الشافى لأزمة الغزالى، وهو يصور لنا شفاءه قائلا:

"فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين، ولم يكن كل ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة"(٣٣).

والنور الذى قذفه الله فى صدره، هو هبة من الله، لا يحصل عليها إلا من صفت مرآة قلبه، كما يقول الغزالى فى "إحياء علوم الدين"، أى من سار على طريق الصوفية، لكن هذه الطريق "إنما تتم بعلم وعمل"، وأن حاصل العلم" قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب من غير الله تعالى وتحليته بذكر الله"(٣٤).

ولما شفى الغزالى من مرض الشك، بفضل الله وسعة جوده، أكب على المذاهب يتفحصها وانحصرت عنده أصناف الطالبين فى أربع فرق:

أ - المتكلمين : وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر.

ب - الباطنية : وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.

ج - الفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.

د - الصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة.

وسيأتى نقده لهذه الأصناف الأربع.

وفى سنة ٤٩٩هـ خرج الغزالى من عزلته بين الشام وبيت المقدس ومكة والمدينة وطوس والتى دامت عشر سنين، وقصد نيسابور حيث زاول التدريس فى نظاميتها، ولم تطل إقامته بنيسابور أكثر من سنتين ترك بعدهما التدريس واعتزل فى طوس، متخذا بجوار بيته مدرسة للعلوم الدينية، وكانت وفاته فى يوم الاثنين ١٤ جمادى الآخرة سنة ٥٠٥هـ الموافق يناير من علم ١١١١م، ودفن فى مقبرة الطابران بطوس[٣٥].

مؤلفاته :

وأول ما يسترعى انتباهنا فى سيرة الغزالى التعطش إلى جميع أنواع المعرفة، وطلب الوصول إلى اليقين فى كل أمر والوقوف على حقيقة الأشياء، ويظهرنا الغزالى على ذلك فى كتابه "المنقذ من الضلال" - الذى ألفه فى آخر حياته - قائلا:

"ولم أزل فى عنفوان شبابى، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، أقتحم لجة هذا البحر العميق .... وأتوغل فى كل مظلمة، واتهجم على كل مشكلة، واقتحم كل ورطة، واتفحص عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار كل مذهب وطائفة، لأميز بين كل محق ومبطل، ومتفنن ومبتدع، لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على بطانته، ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفيا إلا وأقصد

الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلما إلا واجتهد فى الإطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصلة عبادته، ولا زنديقا معطلا إلا وأتحسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته فى تعطيله وزندقته"(٣٦).

ولا بد لرجل هذا دأبه، أن يقبل على كل شيء بعين الملاحظة والنقد، لأن التعطش إلى درك حقائق الأمور كان فيه غريزة وفطرة، فالغزالى يبدو مزاجا "من علوم شتى أنضجها البحث، وصقلها التفكير، وأصفتها تجاربه، وشكوكه القاسية التى عاناها فى نشأته العلمية القلقة فى نيسابور، فقد كان - الغزالى - دائرة معارف عصره، ورجلا متعطشا، إلى معرفة كل شيء، نهما إلى جميع فروع المعرفة"(٣٧).

وتفرع مناحى الغزالى الفكرية، سيكون مبررا أصيلا لما قد نحا إليه، وهو فى ذروة تصوفه، من "أن نوع المعرفة التى توصل إليها هى معرفة ذوقية باطنة، لم تكن وليدة العقل الفطرى، ولا وليدة البرهان الكلامى، بل تتفجر من القلب كينبوع ماء صاف"(٣٨).

وكان هذا التعطش إلى جميع أنواع المعرفة، وطلب الوصول إلى اليقين فى كل أمر، والوقوف على حقيقة الأشياء، كان هذا، وراء خصوبة إنتاجه، فهو قد ألف عددا ضخما من الكتب والرسائل قدرها بعض شراح الأحياء بما يقرب من ثمانين، وهى فى مجلات عدة كالفقه وأصوله وعلم الكلام والأخلاق والجدل والفلسفة والتصوف(٣٩)؛ ولعل أبرزها فى الكشف عن حياته الفكرية والروحية ما يلى:

- فى مجال الفلسفة نجد "مقاصد الفلاسفة" الذى يعرض فيه علوم الفلاسفة الطبيعية والإلهية عرضا موضوعيا وذلك طبقا لمذهب ابن سينا فى الجملة، وأيضا "تهافت الفلاسفة" الذى يفند فيه مذاهبهم مبينا ما فيها من

التناقض والقصور من وجهة نظره، وهو قد كفر الفلاسفة، كما هو معلوم، فى مسائل ثلاث، وهى قولهم بقدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، وإنكار الحشر الجسمانى.

- وفى مجال علم الكلام نجد له كتبا تشهد له بالتعمق فى مباحثه مثل "الاقتصاد فى الاعتقاد" و "الجام العوام عن علم الكلام"، والغزالى كمتكلم يعتبر من أئمة الأشعرية من أهل السنة.
- وفى المنطق نجد له كتابا مشهورا هو "معيار العلم".
- وفى مجال الفقه، نجد الوسيط والبسيط والوجيز والخلاصة، وفى أصول الفقه نجد "المستصفى".
- أما كتبه ورسائله فى التصوف فهى كثيرة، أهمها "إحياء علوم الدين"(٤٠) الذى أبان فيه بالتفصيل عن مذهبه فى التصوف، رابطا إياه بالفقه والأخلاق الدينية، و "المنقذ من الضلال" الذى صور فيه حياته الروحية أجمل تصوير، و "منهاج العابدين" و "كيمياء السعادة" و "الرسالة اللدنية" و "مشكاة الأنوار" و " المضنون به على غير أهله"، و "المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى"، وغير ذلك.

وهكذا، فأنت تجد أنه إذا ذكر الغزالى، فقد تشعبت النواحى، ولم يخطر بالبال رجل واحد، بل خطر بالبال رجال متعددون لكل واحد قدره وقيمته، يخطر بالبال الغزالى الأصولى الحاذق الماهر، والغزالى الفقيه الحر، والغزالى المتكلم إمام السنة وحامى حماها، والغزالى الاجتماعى الخبير بأحوال العالم، والغزالى الفيلسوف، والغزالى المربى، والغزالى الصوفى الزاهر، وإن شئت فقل إنه يخطر بالبال رج هو دائرة معارف عصره، رجل متعطش إلى معرفة كل شيء، نهم إلى جميع فروع المعرفة.

ثانيا : إيجابية النقد فى فكر الغزالي :

مما لا يقبل الشك، أن الغزالى نظر إلى أحوال العلماء فــى عصــره نظرة مليئة بالنقد البناء، محاولا الوصول إلى نهج عام "يخلص (بـــه) الأمــة الإسلامية من ضرر الزخارف الكمالية والزيادات الثانوية المفســدة للــروح الدينية، وأن يقوى الأثر التهذيبى للشريعة التى تعامى الناس عــن مقاصدهــا وغاياتها"(٤١).

فهو يعتبر "الشريعة الإسلامية أصلا تستمد منه المبادئ التـــى مــن شأنها تنظيم علاقة الإنسان بغيره، ولكنه لا يمانع فى أن يساعد الشريعة، فــى هذا المجال، ما يسمى بالعلوم السياسية، وما إليها، ومن شأن المســاعد أن لا يعارض أو يناقض"(٤٢).

ولعل أهم ما يمكن التأكيد عليه فى دراسة منحى الغزالى النقدى، أنــه يعود فى حقيقته إلى ظهور الغزالى نفسه فى مجتمع كثر فيه الانحلال، الــذى تعدى إلى كل جوانب الحياة، فتعددت جوانب الغزالى بتعدد الحاجــات التــى أملتها ظروفه المختلفة عليه" "فهو فقيه، وهو متكلم، وهــو فيلســوف، وهــو صوفى، وتلك جوانب اشتهر بها شهرة لا لبس فيـــها، واســتطاع بذلــك أن يرتدى لكل ظرف حلة، فظهر فلى كل مرة بمظهر المتمكــن مــن عرضــه لأفكاره، وإفادته من أفكار سابقيه"(٤٣).

وقد شمل نقد الغزالى أصحاب المذاهب المعاصرة له، وهى مذاهــب المتكلمين، والفلاسفة، والباطنية، وأيضا بعض الاتجاهات الصوفية.

(أ) الغزالي وعلم الكلام :

كان المتكلمون فى عهد الغزالى يستمدون أدلتهم من كتب الفلاســفة لتأييد مذاهبهم الكلامية، أو لتفنيد مذاهب خصومهم من المتكلمين أو الفلاسـفة

وغيرهم، وكان علم الكلام قد صار ممتزجا بالفلسفة عند المتـــأخرين حتـــى اختلط الأمر فظن البعض أنهما علم واحد، على نحو ما يذكر ابن خلدون فـــى مقدمته[٤٤].

وهو يذكر أن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلميـــن لـــم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علوم الفلاسفة، ولم يكن ما جـــاء فـــى كتب المتكلمين إلا كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد[٤٥].

ويبين الغزالى قصور منـــهج المتكلميـــن قـــائلا: "ولكنـــهم (يعنـــى المتكلمين) اعتمدوا فى ذلك (الرد) على مقدمات تسـلموها مـــن خصومـــهم، واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجـــرد القبـــول مـــن القرآن، والأخبار، وكان أكثر خوضهم فى استخراج متناقضـــات الخصـــوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليـــل النفـــع فـــى جنـــب مـــن لا يسـلم الضروريات شيئا أصلا[٤٦].

هذا إضافة إلى أنه يرى أن كثرة الجدل فـــى الديـــن عـــن طريـــق المتكلمين، وإضاعة العمر فى التفريعات الدقيقة لعلومهم، مما يعوق الإنســـان الذى يريد التكمل الروحى والوصول إلى حقائق المعرفة[٤٧]؛ فضـــرر علـــم الكلام - فى رأيه - أنه يثير الشبهات فى العقائد، ويجـــر إلـــى جـــدل عقيـــم ومناظرات تولد التعصبات الفاحشة والخصومات.

ومهما يكن من موقف الغزالى تجاه الكلام، فإنه ظل متكلمـــا احتفـــظ بالقضايا الرئيسية التى عالجها الأشعرى، ودافع عنها، لكنـــه يختلـــف عمـــن تقدمه من المتكلمين بالطريقة التى عالج بها هذه القضايا، وباللجوء إلى منطـــق أرسطو للدفاع عنها، وهو أول متكلم استعمل هذا المنطـــق، بعـــد أن كـــان الجوينى قد شق طريقه دون أن يعبدها، فأصبحت طريقـــة المحدثيـــن، كمـــا

يسميهم ابن خلدون، وقد ظهرت هذه الطريقة الجديدة بأجلى مظاهرها في "تهافت الفلاسفة" وفى "كتاب الرد على الباطنية"(٤٨).

(ب) **الغزالي والفلسفة** :

عرف الغزالى الفلسفة معرفة تامة، وألف فيها كتابيه الشهرين "مقاصد الفلاسفة" و "تهافت الفلاسفة"، عرض فى الأول مذهب الفلاسفة بدقة وأمانة ووضوح، لأن "الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رمى فى العماية والضلال"، وحلل فى الثانى - تهافت الفلاسفة - الفلسفة كما وجدها عند إخوان الصفا والفارابى وابن سينا، ورأى أن الفلاسفة على كثرة أصنافهم، يلزمهم وسمة الكفر والالحاد، وأنهم على كثرة فرقهم، واختلاف مذاهبهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام:

١ - الدهريون: وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه، لا بصانع، ولم يزل الحيوان من نطقة والنطفة من حيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبدا، وهؤلاء هم الزنادقة.

٢ - الطبيعيون: وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة، وعن عجائب الحيوان والنبات، فرأوا فيها من عجائب صنعى الله وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم، إلا أن هؤلاء ذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار، والقيامة والحساب، وهؤلاء أيضا زنادقة.

٣ - الإلهيون: وهم المتأخرون منهم، مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس، وأخير وجب تكفيره وتكفير متبعيه من متفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابى وأمثالهم(٤٩)؛ لكن هذا التكفير لا يشمل جميع ما نقل عن

أرسطو؛ فيقسم الغزالى علومه إلى ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية[٥٠]؛ وهناك من العلوم التى اشتغل بها الفلاسفة ما لا يخالف الدين، فالرياضيات مثلا "ليس يتعلق شىء منها بالأمور الدينية نفيا وإثباتا"[٥١]، بل هى فى رأيه "أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها، ومسائل المنطق أيضا لا شىء منها ينبغى أن ينكر، وكذلك الطبيعيات التى هى البحث فى الأجسام المفردة والمركبة كالمعادن والنبات والحيوان، ومنها أيضا علم الطب، فلا شىء منها يخالف الدين إذا استثنينا قول الفلاسفة بالسببية وإنكارهم أن الطبيعة كلها خاضعة لإرادة الله[٥٢]، أما الإلهيات فيرى الغزالى أن فيها أكثر أغاليط الفلاسفة.

وينتهى صوفينا إلى تكفير الفلاسفة فى مسائل ثلاث[٥٣]: أولها القول بقدم العالم، فقد قال أرسطو بقدم المادة، وأن العالم قديم أزلى، وتابعه فى ذلك بعض فلاسفة الإسلام الذين قالوا أن العالم محدث من حيث أنه موجود بعلة، ولكنه قديم من حيث أنه فائض عن الله، فهو متأخر عن الله بالذات والمرتبة، وليس متأخرا عنه بالزمان، وبعبارات أخرى رأى الغزالى أن جمهور الفلاسفة اتفق على أن العالم قديم لم يزل موجودا مع الله غير متأخر عنه بالزمان، كوجود المعلول مع العلة، والنور مع الشمس، وأن تقدم البارى عن العالم تقدم بالذات والمرتبة لا بالزمان[٥٤].

والمسألة الثانية التى كفر فيها الفلاسفة هى قولهم بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات[٥٥]، فقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه، وأنه لا يعلم الجزئيات المقسمة بانقسام الزمان إلى ما كان وما يكون، وما هو كائن، أما ابن سينا فقد قال أن الله يعلم الأشياء كلها علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه، والله يعلم الأشياء بعلم كلى، فيعلم الإنسان

المطلق وخواصه، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحس لا من شأن العقل، وإنما نفى الفلاسفة عن الله العلم بالجزئيات لأنها تتغير، ولو كان يعلمها لتغير علمه لأن العلم تابع للمعلوم، فإذا تغير المعلوم تغير العلم، وكان البارى محلا للحوادث.

والمسألة الثالثة التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة هى إنكارهم حشر الأبدان[٥٦]، فقد قال الفلاسفة أن النفس وحدها هى التى تبقى بعد الموت فى سعادة روحانية، ولكنه يخالفهم فى إنكارهم الجنة والنار الجسمانيتين، ويرى كذلك إمكان الجمع فى الآخرة بين السعادتين الروحية والجسمانية.

وقد بسط الغزالى ردوده على الفلاسفة فى هذه المسائل الثلاث فى "تهافت الفلاسفة"، واعتمد فيها على شرح يحيى النحوى على مذهب أرسطو، وخاصة فى إبطال نظرية قدم العالم ردا على بروقلس الذى كان يقول بها[٥٧].

وتجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من هذه الانتقادات التى وجهها الغزالى للفلسفة والفلاسفة، إلا أنه لا يجحد فضل الفلسفة تماما، ويرى أنها تثقف الناس، ومن مباحثها ما لا يتعارض مع الدين كالرياضيات والفلك والمنطق وبعض الطبيعيات، وهو قد تبنى آراء الفارابى وابن سينا فى النفس وأصلها وطبيعتها ومصيرها وقواها، وظل أمينا لمنطق أرسطوَ يلجأ إليه فى كل مناسبة خلافا لما تقدمه من المتكلمين، ويورد البراهين العقلية إلى جنب البراهين الشرعية حتى فى القضايا العقائدية.

ولهذا فالغزالى ليس عدوا للفلسفة باطلاق، كما أشيع عند بعض دارسيه، وإنما هو رأى فى بعض أفكارها تعارضا مع الدين، فكان واجبا عليه أن يحاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم ومذاهبهم، وقد قام

بهذا متخذا سلاح أرسطو نفسه وهو المنطق، لأنــه رأى أن قوانيــن الفكــر الأساسية التى يقررها المنطق لا سبيل إلى إنكارها٠

والذى قام به الغزالى يمثل، فى رأينا، سر أصالته وقوتــه وجاذبيتــه كمفكر مسلم، عاش آراءه، فلم يكن ثمة فجوة بين ما يعتقد وما يسلك، فــآراؤه صورة لحياته، وحياته صورة لآرائه، وكان فى كل مراحل تطوره الروحــى صادقا مع نفسه صدقا لا يتطرق إليه شك، مفكر توســعت ثقافتــه وتعــددت معارفه، فانفتح على الثقافات المتعددة الموجودة فى عصره، أخذ منها النــافع، وترك، بل وقف فى وجه الضار منها بقوة لدرجة التكفير، وكان معياره فــى الأخذ والترك، دعوة الإسلام الواضحة إلى ضــرورة الأخــذ بكــل نواحــى المعرفة وبما يعود بالنفع على الجميع، ولا يتعارض مع روحه وجوهره٠

(ج) **الغزالي والباطنية** :

لم يهاجم الغزالى فرقة من الفرق بالعنف الذى هاجم به الباطنيــة أو التعليمية، وهم فرقة من غلاة الشيعة الإسماعيلية، كانت لــهم فــى عصــر الغزالى شهرة، ويزعمون أنهم أصحاب التعليم، المخصوصون بالاقتباس عــن الإمام المعصوم وهو المعلم عندهم٠

ويرى الغزالى - معهم - أن العقل ليس مســتقلا بالإحاطــة بجميــع المطالب، ولا كاشفا للغطاء عن جميع المعضلات[٥٨]، ولكن المعلم المعصــوم فى رأيه هو محمد (ص): "فإذا قالوا: (هو ميت)، فنقول: (معلمكم غــائب)٠ فإذا قالوا: (معلمنا قد علم الدعاة وبثهم فى البلاد) فنقول: (ومعلمنا قــد علــم الدعاة وبثهم فى البلاد وأكمل التعليم)، إذ قال الله تعالى: (اليوم أكملــت لكــم دينكم وأتممت عليكم نعمتى)، ولئن قالت التعليمية بضرورة وجــود المعلــم المعصوم للحكم فى القضايا التى لم يأت الشرع على ذكرها، فيجيب الغزالــى:

نفعل ما فعله معاذ إذ بعثه رسول الله عليه الصلاة و السلام إلـــى اليمــن: أن نحكم بالنص عند وجود النص، وبالاجتهاد عند عدمه[٥٩].

وقد رد الغزالى على الباطنية فى مؤلفات خصصها لهذا الغرض مثل كتاب "المستظهرى"، و "القسطاس المستقيم"، و "حجة الحق"[٦٠].

(د) الغزالي وبعض الاتجاهات الصوفية :

آثر الغزالى التصوف السنى الذى يقوم على أساس عقيدة أهل الســـنة والجماعة، وأبعد عن ميدانه كل أثر للنزعات الغنوصية على اختلافها، والتـى تأثر بها فلاسفة الإسلام، والإسماعيلية من الشيعة، وإخوان الصفا وغــيرهم، وأبعد عن ميدانه كذلك إلهيات أرسطو وما علق بـــها مــن نظريـــة الفيــض والاتصال، بحيث يمكن القول فعلا بأن تصوفه إسلامى الاتجاه.

فهو معنى في تصوفه بالنفس الإنسانية وآفاتها، وكيفية الـــترقى بــها أخلاقيا، وتصوفه بالجملة تربوى، وهو يــرى أن الصوفيــة هــم الســالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحســن الســير وطريقتــهم أصــوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، وذلك لأن حركاتهم وسكناتهم فى ظــاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبـــوة علــى وجــه الأرض نور يستضاء به[٦١]، ولا كذلك الشأن بالنســـبة لتصــوف أصحــاب الشطح عنده، وما تخيلوه من اتحاد أو حلول أو وصول، فهو يـــرى نطقــهم بالشطحيات خطأ لا يليق بالعارفين الكمل، ويشير فى "المنقذ من الضلال إلــى ذلك قائلا:

"ثم يترقى الحال (بالصوفى) من مشــاهدة الصــور والأمثــال إلــى درجات يضيق عنها نطاق النطق، ولا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشــتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه، وعلى الجملة ينتــهى الأمــر

إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصـــول، وكل ذلك خطأ، وقد بينا وجه الخطأ فيه فى كتاب "المقصد الأسنى"، بل الـذى لابسته تلك الحالة لا ينبغى أن يزيد على أن يقول:

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر[٦٢]"

ويرى الغزالى فى "الإحياء"[٦٣] أن ضرر الشطح بالنسبة لعوام النـاس عظيم، وهو يظهرنا على نوعين مـــن الشـطح، الأول الدعـاوى الطويلـة العريضة فى العشق مع الله، والوصال، الذى يستغنى به بعض المفتونين عـن الأعمال الظاهرة، فينتهون إلى دعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشـــاهدة، ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور الحلاج (ت ٣٠٩هـــ) الـذى صلـــب لأجل إطلاقه كلمات من هذا الجنس، ويستشهدون بقوله: "أنا الحـــق"، وبمـا حكى عن أبى يزيد البسطامى (ت ٣٦١هــ) من قوله: "سبحانى سبحانى".

ويرى الغزالى أن "هذا فن من الكلام عظيم ضرره فى العوام، حتـى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم وأظهروا مثل هذه الدعاوى، فإن هـــذا الكلام يستلذه الطبع إذ فيه البطالة من الأعمال مـــع تزكيـة النفـس بـدرك المقامات والأحوال، فلا تعجز الأغبياء عن دعوى ذلك لأنفسهم"!

على أن الغزالى يلتمس العذر للبسطامى، ويؤول شـطحياته كقولـه: "أننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى"، على أنها على سبيل الحكاية عن الله عـز وجل.

هذا عن النوع الأول من الشطح، أما النـوع الثـانى منـه، والـذى يظهرنا عليه الغزالى، فهو كلمات غير مفهومه لها ظواهـــر رائقـة، وفيـها عبارات هائلة، وليس وراءها طائل، وذلك إما أن تكون غير مفهومـــه عنـد قائلها، بل يصدرها عن خبط فى عقله وتشويش فـى خيالـه لقلـة إحاطتـه

بمعانى الكلام، ولعدم ممارسته لعلم الشريعة، وعدم قدرته على التعبير، ولا فائدة - والحديث للغزالى - من هذا الجنس من الكلام إلا أنه يشوش القلوب، ويدهش العقول، ويحير الأذهان.

وواضح أن الغزالى، حتى مع التماسه العذر للبسطامى أو الحلاج أحيانا، صريح فى الإنكار على تصوف أصحاب الشطح لما فى أقوالهم من ضرر عظيم بالنسبة لعوام الناس، ونجده يفضل التعبير عما يتوهم أنه اتحاد أو حلول بلفظ القرب، المشار إليه فى الحديث القدسى: "ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ولسانه الذى ينطق به"، وهذا - كما يقول الغزالى -:

"موضع يجب قبض عنان القلم فيه، فقد تحزب الناس فيه إلى قاصرين مالوا إلى التشبيه الظاهر، وإلى غالين مسرفين جاوزوا حد المناسبة إلى الاتحاد، وقالوا بالحلول حتى قال بعضهم "أنا الحق"، (يشير إلى الحلاج)، وأما الذين انكشف لهم استحالة التشبيه والتمثيل، واستحالة الاتحاد والحلول، واتضح لهم مع ذلك حقيقة السر، فهم الأقلون"[٦٤].

هذا، وقد خالف الغزالى أيضا بعض الصوفية الذين جحدوا الرسوم الدينية، وجعل من هذه الرسوم فرضا واجبا لابد من تأديته لبلوغ الكمال، وليست تأدية هذه الرسوم بالمظاهر الخارجية بل "يفهم دقائق معانيها الخفية، فى معانى الخشوع والإخلاص والنية، ما لم تجر العادة بذكره فى فن الفقه".

فليست الطهارة نظافة البدن "بإفاضة الماء وإلقائه وتخريب الباطن وإبقائه مشحونا بالأخباث والأقذار، بل للطهارة أربع مراتب: تطهير الظاهر عن الأحداث وعن الأخباث والفضلات، وتطهير الجوارح عن الجرائم

والآثام، وتطهير القلب عن الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة، وتطهير السر عما سوى الله"(٦٥).

وليست الصلاة تحريك اللسان بالكلام، والجسم بالركوع والقيام، بل بفهم المعانى، وتصقيل القلب وتجديد ذكر الله ورسوخ عقد الإيمان وحضور القلب، وما أبعد هذا عن رأى الفقهاء "فإنهم لا يتصرفون فى الباطن ولا يشقون عن القلوب، بل يبنون ظاهر أحكام الدين على ظاهر أعمال الجوارح"(٦٦)، إن هذا النظر إلى العبادة، هو الذى جعل الغزالى "محيى علوم الدين".

الغزالى إذن قد حرر التصوف من كل ما يبعده عن الإسلام السنى، كالقول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود، ونفى أن تكون المعرفة الصوفية تبيح المحرمات لمن بلغ إليها، وتحله من قيود الشرع، فكل ذلك ضلال عن طريق التصوف.

ثالثا : الإطار العام لبناء الغزالي الصوفى :

بعد هذه السياحة الفكرية المتأملة والناقدة لمذاهب المتكلمين والفلاسفة والباطنية والصوفية، انتهى الغزالى إلى إيثار طريق التصوف، واعتبر الصوفية وحدهم أرباب الحق، واصفا طريقتهم بأنها تتم بعلم وعمل، فأخص خواص الصوفية ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالتذوق والحال وتبدل الصفات.

التصوف فى رأيه إذن تجربة ومعاناة حقيقية، ويضرب لذلك مثلا قائلا:

"فكم من الفرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما، وبين أن يكون (الإنسان) صحيحا وشبعان، وبين أن يعرف حد

السكر، وبين أن يكون سكران، بل السكران لا يعرف حد السكر، والطبيب في حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها وأدويتها وهو فاقد للصحة.

فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا"[٦٧].

فالصوفية إذن على حد تعبير الغزالى نفسه "أرباب أحوال لا أصحاب أقوال"[٦٨].

ويسجل الغزالى وصفه لطريق التصوف فى "إحياء علوم الدين" بحيث يمكن القول أن هذا الكتاب كله - على ضخامته - وصف لطريق السالك إلى الله من حيث بداياته ومراحله المختلفة ونهاياته.

ويجعل الغزالى "الإحياء" مكونا من أربعة أقسام رئيسية هى: العبادات، والعادات، والمهلكات، والمنجيات، وتحت كل قسم عشرة كتب أو فصول، وفى هذا يقول:

"وقد أسسته على أربعة أرباع وهى ربع العبادات، ويشتمل على عشرة كتب: كتاب العلم، وكتاب قواعد العقائد، وكتاب أسرار الطهارة، وكتاب أسرار الصلاة، وكتاب أسرار الزكاة، وكتاب أسرار الصيام، وكتاب أسرار الحج، وكتاب آداب تلاوة القرآن، وكتاب الإذكار والدعوات، وكتاب ترتيب الأوراد فى الأوقات.

ربع العادات، ويشتمل على عشرة كتب: آداب الأكل، وآداب النكاح، وأحكام الكسب، والحلال والحرام، وآداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق، والعزلة، وآداب السفر، والسماع والوجد، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وكتاب آداب المعيشة وأخلاق النبوة.

ربع المهلكات، ويشتمل على عشرة كتب، شـــرح عجــائب القلــب، ورياضة النفس، وآفات الشهوتين شهوة البطن وشهوة الفرج، وآفات اللســان، وآفات الغضب والحقد والحسد، وذم الدنيا، وذم المــال والبخــل، وذم الجــاه والرياء، وذم الكبر والعجب، وكتاب ذم الغرور.

ربع المنجيات، ويشتمل على عشرة كتب: كتاب التوبــة، والصــبر، والشكر، والخوف والرجاء، والفقر، والزهد، والتوحيــد والتوكــل، وكتــاب المحبة والشوق والأنس والرضا، وكتاب النية والصدق والإخلاص، وكتــاب المراقبة والمحاسبة، وكتاب التفكر، وكتاب ذكر الموت"(٦٩).

ويرى الغزالى أن طريق الصوفية راجع إلى "تطــهير محــض مــن جانبك، وتصفية وجلاء، ثم إستعداد وانتظار (للمعرفة)"(٧٠).

ويصف صوفينا رياضة النفس أخلاقيا بأنها طب القلوب، وهو مقــدم عنده على طب الأبدان، لأن أمراض الأبدان تؤدى فقط إلى فوات هذه الحياة، أما أمراض القلوب فتفوت على الإنسان حياة الأبد، وهذا النــوع مــن طــب القلوب "واجب تعلمه على كل ذى لب، إذ لا يخلو قلب من القلوب عن أسقام لو أهملت تراكمت وترادفت العلل وتظاهرت، فيحتاج العبد إلــى تــأنق فــى معرفة عللها وأسبابها، ثم إلى تشمير فى علاجها وإصلاحها، فمعالجتها هــو المراد بقوله تعالى: "قد أفلح من ذكاها"(٧١)، وإهمالها هو المراد بقوله: "وقــد خاب من دساها"(٧٢)(٧٣).

وتمثل المعرفة بالله غاية الطريــق الصوفــى عنــد الغزالــى، وأداة المعرفة الصوفية عنده هى القلب وليست الحواس ولا العقل، وهو يــرى أن القلب كالمرآة، والعلم هو انطباع صور الحقائق فى هذه المرآة، فــإذا كــانت مرآة القلب غير مجلوة، فإنها لا تستطيع أن تعكس حقــائق العلــوم، والــذى يجعل مرآة القلب تصدأ فى رأى الغزالى هو شهوات البدن، "والإقبال علــى

طاعة الله، والإعراض عن مقتضى الشهوات، هو الذى يجلو القلب ويصفيه"(٧٤)٠

ويرى الغزالى أن المعرفة بالله فطرية(٧٥)، وهى مركوزة فى القلب "فكل قلب فهو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق، لأنه أمر ربانى شريف" وهو محل الأمانة التى حملها الله له، وهى المعرفة والتوحيد٠

ومنهج المعرفة عنده، وعند غيره من الصوفية، هو الكشف، وهو إدراك وجدانى مباشر يختلف عن الإدراكين الحسى والعقلى، ويعتبر الكشف عند الغزالى أرقى مناهج المعرفة، وهو يقسم العارفين من حيث معرفتهم ومناهجهم فيها إلى ثلاثة درجات(٧٦)٠

فهناك إنسان عامى منهجه فى المعرفة التقليد المحض، وهناك المتكلم الذى منهجه الاستدلال العقلى، ودرجته فى رأى الغزالى قريبة من درجة العامى، وهناك بعد هذا وذاك العارف الصوفى الذى منهجه المشاهدة بنور اليقين٠

وهو يمثل لمناهج هؤلاء قائلا: إن العامى إذا أخبره من هو أهل للثقة بأن رجلا فى الدار، صدقه، ولم يخطر بباله خلاف ذلك، والمتكلم مثله كمن سمع كلام رجل فى الدار فاستدل بذلك على وجوده فيها، والصوفى مثله كمن دخل الدار فشاهد الرجل فيها، وهذه المشاهدة هى المعرفة الحقيقية٠

وعلى ذلك فإيمان الصوفية ينطوى فيه إيمان العوام والمتكلمين، ثم يتميز الصوفية بعد ذلك بمزية استحالة الخطأ، لأن مشاهدتهم توجب اليقين٠

وموضوع المعرفة الصوفية عنده، ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، وهو أسمى موضوع لأسمى معرفة، وحول هذا المعنى يقول صوفينا:

"وأشرف أنواع العلم هو العلم بالله وصفاته وأفعاله، فيه كمال الإنسان، وفى كماله سعادته، وصلاحه لجوار حضرة الجلال والكمال"(٧٧).

وغايات المعرفة عند الغزالى هى التخلف، والحب لله، والفناء فيه، والسعادة، فالعارف عنده لا يرى إلا الله تعالى ولا يعرف غيره، ويعلم أنه ليس فى الوجود إلا هو وأفعاله، ومن هذه حالة لا ينظر فى شيء من الأفعال إلا ويرى فيه الفاعل، ويذهل عن الفعل من حيث أنه سماء وأرض وحيوان، وشجر، بل ينظر إلى ذلك كله من حيث أنه صنع الواحد الحق، فكل العالم إذن تصنيف الله تعالى، فمن نظر إليه من حيث أنه فعل الله، وعرفه من حيث أنه فعل الله، وأحبه من حيث أنه فعل الله، لم يكن ناظرا إلا فى الله، ولا عارفا إلا بالله، ولا محبا إلا لله؛ ومن هذا حالة "هو الموحد الحق الذى لا يرى إلا الله، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه، بل من حيث أنه عبد الله"(٧٨).

وتعتبر السعادة غاية نهائية للطريق الصوفى عند الغزالى، وهى ثمرة المعرفة بالله، وقد خصص رسالة لنظرية السعادة هى رسالة "كيمياء السعادة"، كما عرض لهذه النظرية بالتفصيل أيضا فى مواضع متفرقة من "الإحياء"، وهو يرى أن طريق السعادة هو العلم والعمل به.

وهو يرتب على كل نوع من أنواع المعرفة نوعا من اللذة أو السعادة، وسعادة كل شيء فى رأيه هى لذته وراحته، ولذته تكون بمقتضى طبعه، وطبع كل شيء ما خلق له هذا الشيء، فلذة العين مثلا فى الصور الحسنة، ولذة الأذن فى الأصوات الطيبة، وهكذا الشأن فى سائر الجوارح، كل جارحة منها لها لذة معينة.

ولذة القلب الخاصة معرفة الله، وهو مخلوق لها، واللذة ثمرة المعرفة، لأن الإنسان إذا عرف شيئا لم يعرفه من قبل فرح به، ويرى

صوفينا أن أجل اللذات وأعلاها معرفة الله، ولا يتصور أن يؤثـر الإنسان عليها لذة أخرى إلا إذا حرم من هذه اللذة(٧٩)، وذلك لأنه إذا كان المعروف أجل كانت المعرفة أكبر، وإذا كانت المعرفة أكبر، كانت اللذة أكبر، فيقول عن ذلك:

"وكلما كانت المعرفة أكبر كانت اللذة أكبر، ولذلك فإن الإنسان إذا عرف الوزير فرح، ولو علم بالملك لكان أعظم فرحا، وليس موجود أشرف من الله سبحانه وتعالى، لأن شرف كل موجود به ومنه، وكل عجائب العالم آثار صنعته، فلا معرفة أعز من معرفته، ولا لذة ألذ من لذة معرفته، وليس منظر أحسن من منظر حضرته"(٨٠).

رابعا : الأخلاق عند الغزالي :

يقسم الغزالى العلوم إلى علمين: علم المعاملة وعلم المكاشفة، ويبحث الأول فى الأعمال أى فيما ينبغى على المرء أن يفعله ليكون سلوكه موافقا لروح الشريعة، وقد ألف فى ذلك كتابه "إحياء علوم الدين"، الذى تغلغل فيه إلى ثنايا النفس الإنسانية، وحلل صفاتها المحمودة والمذمومة تحليلا دقيقا، وبين الطرق المؤدية إلى استئصال هذه وتقوية تلك، بطريقة لم يسبقه إليها أحد، لكنه فى كل ذلك لم يترك لنا مذهبا خلقيا خاصا به، بل اتبع أفلاطون فى آرائه، وعرضها دون أن يذكر مصادرها(٨١).

وهو قد حدد الخلق بقوله إنه: "عبارة عن هيئة فى النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة فعلا وشرعا، سميت تلك الهيئة خلقا حسنا، وإن كان الصادر عنها الأفعال قبيحة، سميت الهيئة التى هى المصدر خلقا سيئا"(٨٢).

فيكون للخلق شروط أربعة: أولها الفعل الجميل والقبيح، والثاني القدرة عليهما، والثالث المعرفة بهما، والرابع هيئة للنفس بها تميل إلى أحد الجانبين، ويتيسر علها أحد الأمرين، إما الحسن، وإما القبيح. "وليس الخلق عبارة عن الفعل، فرب شخص خلقه السخاء ولا يبذل، إما لفقد المال،أو لمانع، وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل، إما لباعث أو لرياء، وليس هو عبارة عن القوة، لأن نسبة القوة إلى الإعطاء والإمساك بل إلى الضرين واحد، وكل إنسان خلق بالفطرة قادر على الإعطاء والإمساك، وليس هو عبارة عن المعرفة، فإن المعرفة تتعلق بالجميل والقبيح جميعا على وجه واحد، بل هو عبارة عن المعنى الرابع، وهو الهيئة التى بها تستعد النفس لأن يصدر منها الإمساك أو البذل. فالخلق إذن عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة"(٨٣).

ويقسم الغزالى قوى النفس إلى ثلاث: القوة العاقلة والقوة الغضبية والقوة الشهوانية، ويذكر أن العدل هو التوازن بين هذه القوى، فيقول:

"وكما أن حسن الصورة الظاهرة مطلقا لا يتم بحسن العينين دون الأنف والفم والخد، بل لابد من حسن الجميع ليتم حسن الظاهر، فكذلك في الباطن أربعة أركان لابد من الحسن فى جميعها حتى يتم حسن الخلق، فإذا استوت الأركان الأربعة واعتدلت وتناسبت، حصل حسن الخلق، وهو قوة العلم، وقوة الغضب، وقوة الشهوة، وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث"(٨٤).

وهو يرى أن أمهات الأخلاق وأصولها أربعة هي: الحكمة والشجاعة، والعفة، والعدل، ويذكر أن الفضيلة تكون حدا وسطا بين حدين متقابلين"(٨٥)، فيقول:

"فمن استوت فيه هذه الخصال واعتدلت، فهو حسن الخلق مطلقا، ومن اعتدل فيه بعضها دون البعض، فهو حسن الخلق بالإضافة إلى ذلك

المعنى خاصة، كالذى يحسن بعض أجزاء وجهه دون بعض، وحسن القوة الغضبية واعتدالها يعبر عنه بالشجاعة، وحسن قوة الشهوة واعتدالها، يعبر عنه بالعفة، فإن مالت قوة الغضب عن الاعتدال إلى طرف الزيادة تسمى تهورا، وإن مالت قوة الشهوة إلى طرف الزيادة تسمى جبنا وخورا، وإن مالت قوة الشهوة إلى طرف الزيادة تسمى شرها، وإن مالت إلى النقصان تسمى جمودا، والمحمود هو الوسط، وهو الفضيلة، والطرفان رذيلتان مذمومتان، وهو الجور، وأما الحكمة فيسمى إفراطها عند الاستعمال فى الأغراض الفاسدة خبثا، ويسمى تفريطها بلها، والوسط هو الذى يختص باسم الحكمة"[٨٦].

ويحدد لنا هذه الفضائل الأربع الرئيسية، ونعنى بها الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدل، قائلا:

"ونعنى بالحكمة حالة للنفس بها يدرك الصواب من الخطأ فى جميع الأفعال الاختيارية، ونعنى بالعدل حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة، وتحملهما على مقتضى الحكمة، وتضبطهما فى الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها، ونعنى بالشجاعة قوة الغضب منتقادة للعقل فى إقدامها وإحجامها، ونعنى بالعفة تأدب قوة الشهوة بتأديب العقل والشرع، فمن اعتدال هذه الأصول الأربعة تصدر الأخلاق الجميلة كلها"[٨٧].

ويجعل الغزالى التربية قيمة أساسية فى تكوين الفرد الخلقى، وفى هذا يقول:

"الصبى أمانة عند والديه، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة، ساذجة، خالية عن كل نقش وصورة، وهو قابل لكل ما نقش، ومائل إلى كل ما يمال به إليه، فإن عود الخير وعلمه نشأ عليه، وسعد فى الدنيا والآخرة، وشاركه فى

ثوابه أبواه وكل معلم له مؤدب، وإن عود الشر، وأهمل إهمال البهائم، شقى وهلك، وكان الوذر فى رقبة القيم عليه والوالى له"[٨٨].

وهنا يميل الغزالى إلى القول أن الأخلاق ليست غريزة فى الإنسان، وإنما هى مكتسبة، فالإنسان منذ صغره قابل أن يكون خيرا، وقابل أيضا أن يكون شريرا، ومعنى ذلك أن التربية التى يربى عليها، والمناخ الذى ينشأ فيه وعليه، والقيم التى يجد عليها أبوية ومعلميه والمحيطين به، لكل ذلك أكبر الأثر فى تكوينه الخلقى، وفى اكتسابه الخير من الأفعال أو الشرير، ومن هنا يعول الغزالى على التربية والمعاشرة لما لهما من تأثير بالغ فى الأخلاقية عند المرء منذ حداثة سنه، وحول هذا المعنى يقول:

"فعلى الولى أو القيم أن يتعهد الصبى بعنايته، ويسهر على صيانته بأن يؤدبه، ويهذبه، ويعلمه محاسن الأخلاق، ويحفظه من قرناء السوء، ولا يعوده التنعم، ولا يحبب إليه الزينة وأسباب الرفاهية، فيضيع عمره فى طلبها، بل ينبغى أن يراقبه من أول أمره"[٨٩].

واستمع إلى دقيق وجميل نصحه الذى يوجهه إلى الأب والأم راسما لهما ما ينبغى أن تكون عليه تربية إبنهما:

"وليكن الأب حافظا هيبة الكلام معه، فلا يوبخه إلا أحيانا، والأم تخوفه بالأب وتزجره عن القبائح، وينبغى أن يمنع عن النوم نهارا فإنه يورث الكسل، ولا يمنع منه ليلا، ولكن يمنع الفرش الوطيئة حتى تتصلب أعضاؤه، ولا يسمن بدنه، فلا يصبر على التنعم، بل يعود الخشونة من المفرش والملبس والمطعم، ويعود فى بعض النهار المشى والحركة والرياضة، حتى لا يغلب عليه الكسل، وينبغى أن يؤذن له بعد الانصراف من الكتاب أن يلعب لعبا جميلا يستريح إليه من تعب المكتب، بحيث لا يتعب فى اللعب، فإن منع الصبى من اللعب وإرهاقه إلى التعلم دائما يميت قلبه

ويبطل ذكاءه، وينغص عليه العيش، حتى يطلب الحيلة فى الخلاص منه رأسا"(٩٠)٠

وأنت تجد فى آراء الغزالى هذه فى التربية مكانة الجد واللعب، ودورهما البالغ الأثر فى تكوين الفرد الخلقى، وليت علماء التربية والقائمين عليها يلتفتون إلى هذه الآراء لما فيها من عظيم الإيجابية فى خلق جيل سوى يقدر كل شيء ويضعه فى موضعه الصحيح، جيل خال من العقد، بعيد عن الانحرافات والتجاوزات الخلقية، وعندئذ يكون نافعا لنفسه وبلده٠

فالغزالى يحارب رأى من يزعم أن الأخلاق لا تتغير، ويؤمن بقبولها للتغير، ويؤكد هذا بقوله:

ولو كانت - الأخلاق - لا تقبل التغير، لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات، ولما قال الرسول: (حسنوا أخلاقكم)(٨١)٠

وحسن الخلق يرجع إلى اعتدال قوة العقل، وكمال الحكمة، وإلى اعتدال قوة الغضب والشهوة، وكونها للعقل مطيعة وللشرع أيضا٠

وفى رأيه يكون اكتساب الأخلاق فى بدء الأمر تكلفا، ثم يصبح خلقا وطبعا٠ "وذلك من عجيب العلاقة بين القلب والجوارح، أعنى النفس والبدن، فإن كل صفة تظهر فى القلب يفيض أثرها على الجوارح، حتى لا تتحرك إلا على وفقها لا محالة، وكل فعل يجرى على الجوارح، فإنه قد يرتفع منه أثر إلى القلب والأمر فيه دور، ويعرف ذلك بمثال: وهو أن من أراد أن يكون أو أن يصير الحذق فى الكتابة له صفة نفسية، حتى يصير كاتبا بالطبع، فلا سبيل له إلا أن يتعاطى بجارحة اليد ما يتعاطاه الكاتب الحاذق، ويوظاب عليه مدة طويلة يحاكى الخط الحسن٠ فإن فعل الكاتب هو الخط الحسن، فيتشبه بالكاتب تكلفا، ثم لا يزال يواظب عليه، حتى يصير

صفة راسخة فى نفسه، فيصدر منه فى الآخر الخط الحسن طبعا، كما كـــان يصـــدر منه فى الابتداء تكلفا، وكذلك من أراد أن يصـــير ســخيا، عفيــف النفس، حليما، متواضعا، فيلزمه أن يتعاطى أفعال هؤلاء تكلفا حتــى يصــير ذلك طبعا له"(٩٢).

ويؤكــد صوفينا رأيه فى أن الأخلاق تكتسب وقابلة للتعلــم بقولــه: "وكما أن البدن لا يخلق كاملا، وإنما يكمل ويقوى بـــالغذاء، فكذلـــك النفـس تخلق ناقصة، قابلة للكمال، وإنما تكمل بالتربية وتهذيب الأخـــلاق والتغذيـة بالعلم، وكما أن العلة المغيرة لاعتدال البدن، الموجبة للمرض، لا تعـــالج إلا بضدها فتعالج الحرارة بالبرودة، والبرودة بالحرارة، فكذلك الرذيلة التى هـــى مرض القلب، علاجها بضدها، فيعالج مرض الجهل بالتعلم، ومرض البخـــل بالتسخى، ومرض الكبر بالتواضع، وكذلك سائر الرذائل"(٩٣).

خامسا : تعقيب :

(١) الغزالى شخصية قوية جذابة، شمل نشاطه حقـولا شـتى، وجـال فـــى جميعها جولات موفقة، وأول ما يسترعى انتباهنا عند مطالعة آثاره، ثقافته الواسعة، ومعارفه الغزيرة، وميله إلى الحياة الروحية الباطنة، حياة التـأمل والذوق والتقوى، ومعرفته الدقيقة بمعارج النفس الإنسانية وخفاياهـــا، ولا نعرف مفكرا ترك فى الإسلام ذلك الأثر العميق الذى تركه الغزالى.

لقد عاش صوفينا فى عصر ابتعد فيه المســـلمون عــن روح الإســلام الصحيح إلى حد لم يعرف له مثيل من قبل، وقد رأى فتور الاعتقادات فى أصل النبوة، ثم فى حقيقة النبوة، ثم فى العمل بما شرحته النبوة، وتحقـــق شيوع ذلك فى الخلق، فنظر فى أسباب هذا الفتور، وفى أســباب ضعــف الإيمان، فإذا هى أربعة: "سبب من الخائضين فى علم الفلسفة، وسبب مــن الخائضين فى علم التصوف، وسبب من المنتسبين إلـــى دعــوة التعليـم،

وسيب من معاملة الموسومين بالعلم فيما بين الناس"، وهم الفقهاء والمتكلمون.

وكان الداء عاما، أصاب العامة، فأشرفوا جميعهم على الهلاك، فكان لابد من مصلح دينى يعيد إلى الإيمان صفاءه، وإلى الأعمال قيمتها الروحية والخلقية، وكان هذا المصلح أبو حامد الغزالى.

وقد مر بنا نقده العلمى الدقيق للمذاهب الفكرية المنحرفة فى عصره، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوض دعائم المجتمعات الإسلامية فى عصره وبعده لو تركت وشأنها.

(٢) وهو قد رأى أن إيمان العامة لا يقوم على نظام من البراهين العقلية تدعم بها العقائد، فكانت إثارته بقوة مشكلة الشك واليقين، فلم يجعل المعرفة الدينية تقليدا، أو جدلا نظريا، كما هو الشأن عند المتكلمين، وإنما جعلها تجربة ذوقية أساسا، وحدد معالم هذه التجربة تحديدا لم يسبق إليه، فأعطى للإسلام فى عصره، وبعد عصره ذوقا جديدا وعمقا جديدا.

وهاله ما لمسه من تضارب الآراء فى بعض القضايا، ومن رمى أتباع بعض المذاهب من لا يرى رأيهم، بالكفر والزندقة، فأخذ على عاتقه أن يعين الحد الفاصل بين الكفر والإيمان، وبين الإسلام والزندقة، فقال إن "من زعم أن حد الكفر ما يخالف مذهب الأشعرى، أو مذهب المعتزلى، أو مذهب الحنبلى، أو غيرهم، فهو غر بليد، فليس الحق وقفا على مذهب من المذاهب دون سواه"[٩٤].

وقد حد الكفر والإيمان بقوله: "الكفر هو تكذيب الرسول، عليه الصلاة والسلام فى شىء مما جاء به، والإيمان تصديقه فى جميع ما جاء به"[٩٥].

والإيمان الصحيح، فى رأيه، ليس قضية اقتناع عقلى، بل قضية عاطفة وذوق، لذلك أراد الغزالى أن يرجع بالإسلام إلى عادة السلف، وأن يحمل

المسلم على البحث عن الحقيقة فى القرآن ذاته، يستمد الإيمان منه، لا من الاستدلال النظرى والبراهين العقلية.

والإيمان ليس بمعرفة الشريعة، بل بالعمل بموجبها، "ولو قرأ رجل مائة ألف مسألة علمية وتعلمها، ولم يعمل بها، لا تفيده إلا بالعمل"[٩٦].

والإيمان قول باللسان، وتصديق بالجنان، وعمل بالأركان، والإسلام ليس بتلاوة القرآن، وحضور الجماعات والصلوات، وتعظيم الشريعة باللسان، بل بتصفية النية والورع والتقوى.

٣ ويحدد "إحياء علوم الدين" بوضوح الدور الذى مثله الغزالى فى الإسلام، وعنوانه كاف للدلالة على الغاية التى قصد به إليها، فقد رأى الغزالى ضرورة تجديد العلوم الدينية، بعد أن أصبحت عند المتكلمين جدلا عقيما حول تفسير الآيات القرآنية، وأراد تجديد العاطفة الدينية فى القلوب بعد أن جفت فيها، وفهم أن هذا التجديد لا يكون إلا باكتشاف ما سماه "السر" الذى يقوم عليه ما تأمر به الشريعة من أعمال، أى القيمة الروحية لهذه الشريعة، وهو قد عقد فى "الإحياء" فصلا طويلا شرح فيه عجائب القلب، وتبين أنه، إذا تزكى بالأعمال، وقطع العلاقات بالدنيا، تفيض عليه الأنوار الإلهية، ويبلغ السعادة الحقيقية.

وهكذا يكون الغزالى قد أدرك الحقيقة الدينية إدراكا لم يسبقه إليه أحد من مفكرى الإسلام، وأعاد إلى الدين قيمة روحية كان قد فقدها، وبين أن أقرب الطرق إلى الله هى طريق القلب، ففتح بذلك باب الإسلام على مصراعية للتصوف، وكان له من جراء ذلك أثر عميق بين المسلمين لا نزال نلمسه حتى يومنا هذا[٩٧].

هوامش :

(١) الدكتور عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالى، إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحى، دار الأندلس، طبعة ثانية، بيروت ١٩٨١م، ص ١١.

(٢) كانت أركان السلطة قد تزعزعت منذ أمد بعيد، وكانت الحركات الإسماعيلية والدعاوات الفاطمية ناشطة فى جميع أنحاء الدولة الإسلامية، ولا سيما فى الأحساء حيث كانت دولة القرامطة ما تزال قائمة قوية، وكانت العناصر التركية قد قويت شوكتها فى صلب السلطة العباسية المحتضرة، وقد استولت على بغداد وبسطت سلطانها على العراق قبل مولد الغزالى بثلاث سنوات.

وفى عصر الغزالى ظهر حسن الصباح مؤسس جماعة الحشاشين التى ضمت فيما بعد فرقا بعيدة عن الإسلام كالنصيرية واليزيدية وغيرهما، كما بدأت حملة الصليبيين الأولى على الشرق، فسقطت فى أيديهم أنطاكية، ثم القد، وكان للغزالى من العمر أربعون عاما.

فى هذا العصر المضطرب، الذى اشتدت فيه المنازعات السياسية والفكرية، كانت نشأة الغزالى.

(٣) الذهبى: سير أعلام النبلاء، مخطوط بدار الكتب المصرية، نقلا عن: عبد الكريم العثمان: سيرة الغزالى وأقوال المتقدمين فيه، ط ١، دمشق، ص ٨٢، وفى نسبة الغزالى إلى غزالة، راجع

Watt, W. Montgomery: Muslim Intellectual, Astudy of Al – Ghazali, Edinburgh, 1963, PP. 181 FF.

(٤) أبو الحسن الندوى: رجال الفكر والدعوة فى الإسلام، ط ٢، دمشق، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، ص ١٥٨، محمد فريد وجدى: دائرة القرن العشرين، ط ٢، ج ٧، ص ٦٥ – ٦٦، وحاجى خليفة: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، طبعة اسطنبول ١٣٦٠هـ / ١٩٤١م، ج ١، ج ٢، ص ٥٠٩ – ٥١٣.

(٥) ياقوت الحموى: معجم البلدان، ط ليبزيك، ج ٣، ص ٥٦١.

(٦) حاجى خليفة: كشف الظنون، ج ١، ج ٢، ص ٢٣ – ٢٤، ووجدى: نفس المصدر، ج ٧، ص ٦٥ – ٦٨.

(٧) هاشم معروف الحسينى: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، بيروت ١٩٦٤م، ص ٥٩، الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، القاهرة، ط ٣، ص ٢٣٢.

(٨) البهى: نفس المصدر، ونفس الصفحة.

(٩) أيضا: ص ٢٣٢.

(١٠) الدكتور البهى: الفكر الإسلامى الحديث، القاهرة، ط ٣، ص ٢٧٩، والحسنى: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص ١٥٧ - ١٥٩.

(١١) الزبيدى: الاتحاف، ج ١، ص ٢ - ٥٣، والسبكى: طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة، ط ١، ج ٤، ص ١٠١ وما بعدها، وخليفة: كشف الظنون، ج ١، ص ١٢، ٢٣ - ٢٤، ج ٢، ص ٥٠٩، ٥١٢ - ٥١٣، ووجدى: دائرة المعارف، ج ٧، ص ٦٥ - ٦٦.

(١٢) وجدى: نفس المصدر، ج ٧، ص ٦٥ - ٦٦.

(١٣) السبكى: ج ٤، ص ١٠١ وما بعدها.

(١٤) الغزالى: الدر الفاخرة فى علوم الآخرة، القاهرة، ١٩٢٨، ص ٢.

(١٥) هكذا أوردها صاحبا مقدمتى القسطاس المستقيم، القاهرة، ١٣١٨هـ/١٩٩٠م، ص ٦، ومنهاج العابدين، القاهرة ١٣٧٢هـ/١٩٥٤م، ص "ج".

(١٦) السبكى: ج ٤، ص ١٠١.

(١٧) الغزالى: بداية الهداية (مع منهاج العابدين)، القاهرة، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م، ص ٢، السبكى: ج ٤، ص ١٠١ وما بعدها.

(١٨) طبقات الشافعية، ج ٤، ص ١٠٢.

(١٩) نفس المصدر، ج ٤، ص ١٠٢.

(٢٠) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(٢١) الغزالى: المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دمشق ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٤م، ص ٦٤، وياقوت: معجم البلدان، ج ٤، ص ٨٥٧، حيث ذكر نيسابور بقوله: هى "معدن الفضلاء ومنبع العلماء".

(٢٢) السبكى: ج ٤، ص ١٠٣.

(٢٣) الندوى: رجال الفكر والدعوة فى الإسلام، ص ١٥٩.

(٢٤) الغزالى: المنقذ من الضلال، ص ٢٦.

(٢٥) كان نظام الملك، الشافعى الأشعرى، وزيرا للأمير الحنفى "ألب أرسلان"، ابن شقيق "طغرلبك" السلجوقى، وهو الذى أسس المدارس النظامية المشهورة، وقد كان معاصرا بل زميلا فى الدراسة للغزالى، وكان يقصد من تأسيس هذه المدارس النظامية تقوية المذهب الشافعى، والعقيدة الأشعرية بتغليبها على المذاهب الأخرى المصطرعة آنئذ.

راجع: العثمان: سيرة الغزالى، ص ٢٦، سيد أمير على: مختصر تاريخ العرب، ترجمة عفيف البعلبكى، بيروت، ١٩٦١، ص ٢٧٤.

(٢٦) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ص ٥٠٥، ووجدى: دائرة المعارف، ج ٧، ص ٦٥، والمنقذ، ص ٢٦.

(٢٧) السبكى، ج ٤، ص ١٠٥.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠١، ٥٧٧.

(٢٩) راجع: الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى، مدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٩م، ص ١٥٣.

(٣٠) يقول ياقوت الحموى: "نال من الدنيا إربه ثم انقطع إلى العبادة، فحج بيت الله الحرام، وقصد الشام، وأقام ببيت المقدس مدة" - معجم البلدان، ج ٣، ص ٥٦١.

(٣١) الجرف: ما تجرفه السيول، وأكلته من الأرض، ومنه المثل، فلان يبنى على جرف هار، لا يدرى ما ليل من نهار "أقرب الموارد للشرتونى، مادة "الجرف".

(٣٢) المنقذ من الضلال، بهامش الإنسان الكامل للجيلى، ص ٣٢ - ٣٣.

(٣٣) نفس المصدر: ص ٧.

(٣٤) المنقذ: ص ٣٧.

(٣٥) ياقوت: معجم البلدان ج ٣، ص ٥٦١، والسبكى، ج ٤، ص ١٠٦.

(٣٦) المنقذ: ص ٩.

(٣٧) راجع: أحمد فريد الرفاعى، الغزالى، القاهرة، ١٩٣٦م، ص ١٠ - ١٤.

(٣٨) الفاخورى والجر: تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، ١٩٥٨، ٢/ ٢٥٤، نقلا عن:

Obermann, J., Der philosophische und Religios Subjektivismus Ghazali, Vienne, 1921.

(٣٩) بالنسبة لمؤلفات الغزالى، راجع:

- Gouyges, M., Essai de chronologie des oeuvres d`al – Ghazali (Algazel), ed. M. Allard, Beirut 1959.

-الدكتور عبد الرحمن بدوى: مؤلفات الغزالى، القاهرة، ١٩٦١م.

(٤٠) كتاب "إحياء علوم الدين" هو أوسع كتب الغزالى شهرة وأعلاها مكانة وأدلها على طريقته فى المزج بين الفقه والتصوف، وبين التفكير والتهذيب، وقد اعتنى به السابقون والمتأخرون من الأئمة والعلماء، حتى طبع جملة طبعات، وترجم إلى عدة لغات، وبدأ الغزالى تأليفه فى القدس سنة تسع وثمانين وأربعمائة، ويروى أنه كان يؤلفه فى بيت موجود بالجهة الشمالية الشرقية لقبه الصخرة بالقدس، وأتمه فى دمشق.

وكثر المختصرون لكتاب الإحياء والملخصون له والمعلقون عليه والباحثون فيه، وأول من اختصره هو شقيق الغزالى أبو الفتوح أحمد بن محمد الغزالى المتوفى بقزوين سنة عشرين وخمسمائة، وسماه "لباب الإحياء"، ثم اختصره آخرون بعد ذلك، وممن لخصه فى العصر الحديث الشيخ جمال الدين القاسمى فى كتابه "موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين"، وقد لخصه القاسمى استرشادا برأى الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، إذ قال للقاسمى: "إن أعظم كتاب للوعظ والإرشاد هو كتاب الإحياء، لو جرد واختصر اختصارا حسنا"، واستجاب القاسمى لاقتراح الإمام.

(٤١) جولدزيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكتب الحديثة، ببغداد، الطبعة الثانية، ١٩٥٩م، ص ١٨٠.

(٤٢) الغزالى: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٦١م، ص ١٣٥.

(٤٣) الدكتور عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالى، ص ٥٦.

(٤٤) مقدمة ابن خلدون، ص ٣٢٧.

(٤٥) المنقذ من الضلال، ص ١٠ - ١١.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٩.

(٤٧) إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٣٦، ص ٨٦.

(٤٨) الفاخوری والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

(٤٩)، (٥٠) راجع المنقذ من الضلال، ص ٢١ وما بعدها.

(٥١) نفس المصدر، ص ١٣.

(٥٢) لعل الغزالی يفسح هنا مكانا للقول بخوارق العادات.

(٥٣) المنقذ من الضلال، ص ١٧.

(٥٤) تهافت الفلاسفة، المطبعة الكاثوليكية فی بيروت، ١٩٦٢م، ص ٤٨.

(٥٥) انظر تفصيل هذه المسألة فی التهافت، ص ١٦٤ وما بعدها، وأيضا الدكتور التفتازانی: مدخل إلى التصوف الإسلامی، ص ١٦٥.

(٥٦) تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٥ وما بعدها.

(٥٧) راجع دی بور: تاريخ الفلسفة فی الإسلام، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٣٨م، ص ٢٠٩.

(٥٨) المنقذ من الضلال، ص ٢٧.

(٥٩) المستظهری أو كتاب الرد على الباطنية، طبعة جولدزيهير - ليدن ١٩١٦م، ص ٨ - ٩.

(٦٠) هناك من يرى أن موقف الغزالی من الباطنية، كان سياسيا بقدر ما كان دينيا، أو أكثر من ذلك، نظرا لخطر الباطنية على الخلافة التی راحوا يهددونها بعد أن قويت شوكتهم وانتشرت دعوتهم انتشارا واسعا.

وقد أقر الغزالی نفسه فی أول كتاب "المستظهری"، أو كتاب "فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية"، أنه لم يزل مدة المقام فی بغداد "متشوقا إلى أن يخدم المواقف المقدسة النبوية الإمامية المستظهرية، ضاعف الله جلالها، ومد على طبقات الخلق ظلالها،

بتصنيف فى علم الدين يقضى به شكر النعمة، ويقيم به رسم الخدمة، فيجتنى بما يتعاطاه من الكلفة ثمار القربة والزلفة"، ثم يتبع ذلك بإقرار آخر يقول فيه أنه فعل ذلك تنفيذا "للأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم فى تصنيف كتاب فى الرد على الباطنية".

فلم تكن الغاية من دراسة مذهب الباطنية البحث عن الحقيقة، كما يذكر ذلك فى المنقذ من الضلال، بل الامتثال لأمر أمير المؤمنين المستظهر بالله، الذى كان يريد كتابا من إمام معروف يثبت إمامته وزعامته الروحية والزمنية، ويهدم إدعاء خصومة الذين ينادون بإمام معصوم هو وحده الإمام الشرعي؛ ومن هنا حول الغزالي جهده هدم نظرية الإمام المعصوم هذه.

راجع: المتسظهرى: ص ١ وأيضا: الفاخورى والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٢٦٨.

(٦١) المنقذ من الضلال، ص ٣٥.

(٦٢) نفس المصدر، ص ٣٦.

(٦٣) أحياء علوم الدين، ج ١، ص ٣٢.

(٦٤) إحياء علوم الدين، ج ٤، ص ٢٦٣.

(٦٥) إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١١١.

(٦٦) المرجع ذاته، ص ١٤٤.

(٦٧) المنقذ من الضلال، ص ٣١.

(٦٨) نفس المرجع، ونفس الصفحة.

(٦٩) إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ٣ – ٤.

(٧٠) إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ١٧.

(٧١) سورة الشمس: آية ١٠.

(٧٢) سورة الشمس: آية ١٠.

(٧٣) إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٤٢.

(٧٤) نفس المرجع، ص ١٢ - ١٣.

(٧٥) نفسه، ص ١٢.

(٧٦) إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ١٣ - ١٤.

(٧٧) أحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٨.

(٨٧) إحياء علوم الدين، ج ٤، ص ٢٧٦.

(٩٧) نفسه، ص ١٦٤.

(٨٠) كيمياء السعادة، مجموعة الرسائل، القاهرة ١٣٢٨هـ، ص ٥٢٠ - ٥٢١.

(٨١) الفاخورى والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٣٣١.

(٨٢) إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٤٦.

(٨٣) نفس المصدر، ص ٤٦ - ٤٧.

(٨٤) تجدر الإشارة هنا إلى أن الغزالى لجأ إلى "جمهورية أفلاطون"، آخذا عنها تقسيم قوى النفس إلى ثلاث: العاقلة والغضبية والهوائية.

(٨٥) ويبدو هنا أيضا تأثره بأرسطو.

(٨٦) إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٤٧.

(٧٨) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(٨٨) المرجع ذاته، ص ٦٢.

(٨٩)، (٩٠) نفس المصدر، ص ٦٢ - ٦٣.

(٩١) نفسه، ص ٤٨.

(٩٢) نفسه، ص ٥١ - ٥٢.

(٩٣) راجع المصدر ذاته، ص ٥٢ - ٥٤.

(٩٤) "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة"، فى مجموعة "الجواهر الغوالى من رسائل حجة الإسلام الغزالى"، القاهرة ١٩٣٤م، ص ٧٧ - ٧٨.

(٩٥) المرجع ذاته، ص ٨٠.

(٩٦) "أيها الولد"، فى مجموعة "الجواهر الغوالى"، ص ٩.

(٩٧) يرى نيكولسون أن الغزالى "أعطى للإسلام معنى جديدا عندما اعترف صراحة بموقف الصوفية، وقد أصبح الإسلام دينا صوفيا إلى حد كبير منذ ذلك الحين".

(راجع: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، مجموعة أبحاث عنونها المترجم الدكتور أبو العلا عفيفى بهذا العنوان، القاهرة، ١٩٤٧م، ص ٨٤).

وكذلك يرى دى بور أن الغزالى بسط التصوف "ووضعه على أساس واسع، وصار التصوف عند جمهور المسلمين، منذ أيام الغزالى، دعامة قوية يقوم عليها صرح العلم، وتاجا على مفرقه".

(راجع: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، الترجمة العربية، ص ٢٤٧).

مراجع الدراسة :

١ – ابن خلكان: وفيات الأعيان، بولاق، ١٢٩٩.

٢ – أبو الحسن الندوى: رجال الفكر والدعوة فـــى الإســـلام، ط ٢، دمشـــق ١٣٨٥هـــ / ١٩٦٥م٠

٣ – أبو الوفا التفتازانى (الدكتور): مدخل إلـــى التصـــوف الإســـلامى، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٩م٠

٤ – أحمد فريد الرفاعى: الغزالى، القاهرة، ١٩٣٦م٠

٥ – جولد زيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمة الدكتور محمد يوســف موسى وآخرون، دار الكتب الحديثة ببغداد، الطبعة الثانية، ١٩٥٩م٠

٦ – حاجة خليفة: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، طبعة اســطنبول، ١٣٦٠هـــ / ١٩٤١م، ج ١، ج ٢.

٧ – دى بور: تاريخ الفلسفة فـــى الإســـلام، الترجمـــة العربيـــة، القـــاهرة، ١٩٣٨م٠

٨ – الذهبى: سير أعلام النبلاء، مخطوط بدار الكتب المصرية٠

٩ – الزبيدى: اتحاف السادة المتقين٠

١٠ – السبكى: طبقات الشافعية، القاهرة، ١٣٢٤هــ٠

١١ – عبد الأمير الأعسم (الدكتور): الفيلسوف الغزالـــى، إعـــادة لمنحنـــى تطوره الروحى، دار الأندلس، ط ٢، بيروت، ١٩٨١م٠

١٢ – عبد الرحمن بدوى (الدكتور): مؤلفات الغزالى، القاهرة، ١٩٦١م٠

١٣ – عبد الكريم العثمان: سيرة الغزالى وأقوال المتقدميـــن، ط ١، دمشـــق، ١٩٦١م٠

١٤ – الغزالى: "أيها الولد" فى مجموعة "الجواهر الغوالى من رسائل حجة الإسلام الغزالى"، القاهرة ١٩٣٤م.

١٥ – الغزالى: بداية الهداية (مع منهاج العابدين)، القاهرة ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م.

١٦ – الغزالى: تهافت الفلاسفة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢م.

١٧ – الغزالى: الدرة الفاخرة فى علوم الآخرة، القاهرة، ١٩٢٨م.

١٨ – الغزالى: "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" فى مجموعة "الجواهر الغوالى"، القاهرة، ١٩٣٤م.

١٩ – الغزالى: كيمياء السعادة، مجموعة الرسائل، القاهرة، ١٣٢٨هـ.

٢٠ – الغزالى: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٦١م.

٢١ – الغزالى: المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دمشق ١٣٥٢هـ / ١٩٣٤م.

٢٢ – الفاخورى والجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، بيروت، ١٩٥٨م.

٢٣ – محمد البهى (الدكتور): الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٤م.

٢٤ – محمد فريد وجدى: دائرة القرن العشرين، ط ٢.

٢٥ – نيكولسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، مجموعة أبحاث عنونها المترجم الدكتور أبو العلا عفيفى بهذا العنوان، القاهرة، ١٩٤٧م.

٢٦ – هاشم معروف الحسنى: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، بيروت، ١٩٦٤م.

٢٧ – ياقوت الحموى: معجم البلدان، طبعة ليبزك، ج ٣.

٢٨ – Bouyges, M., Essai de chronologie des oeuvres d`al – Ghazali (Algazel), ed. M. Allard, Beirut 1959.

٢٩ – Obermann, J., Der Philosophische und Religios Subjektivismus Ghazali, Vienne, 1921.

٣٠ – Watt, W. Montgomery : Muslim Intellectual, Astudy of Al - G hazali, Edindurgh, 1963.

الفصل السادس

ابن باجه ... رائدا لفلاسفة المغرب العربى

ويشمل:

أ - تمهيد عن الحياة الفكرية فى الأندلس.

ب - ابن باجه .... تاريخا وآثارا ومكانة.

ج - فلسفة ابن باجه:

١ - السياسة وفلسفة السعادة العقلية.

٢ - نظرية النفس والمعرفة عند ابن باجه.

ابن باجه ٠٠٠ رائدا لفلاسفة المغرب العربى

أ – تمهيد ٠٠٠ الحياة الفكرية فى الأندلس :

نقترب فى هذه الصفحات من ابن باجـــه، رائـــد فلاســـفة المغـــرب العربى، من هو، وما هى آثاره التى تركها لنا، وما الذى تبقى منها، وما هـــى أبرز ملامح فلسفته التى ضمنها هذه الآثار؟

ونبدأ بتمهيد يطل بنا على الحياة الفكرية فى الأندلس قبيل ابن باجـــه وبعده، ويخبرنا إلى أى حد نستطيع أن نصف القائمين عليها ببعـــض اتســـاع الأفق، ورحابة النظر وحرية البحث ٠

كانت الأندلس بأيدى الموحدين الذين حلوا محل ملوك الطوائف بعـــد أن استتب لهم الأمر فى مراكش على يد محمد بن تومرت الذى ظـــهر فـــى جبل السوس بالمغرب، وبايعه الناس على أنه المهدى المنتظر، وقد امتد عـــهد الموحدين من سنة ١١٤٦ إلى سنة ١٢٦٩م، وكان ابن تومرت مـــن رجـــال العلم ببغداد، فمال بعد سماعهم إلى تعاليم حجة الإسلام الغزالى ٠

وتجول ابن تومرت فى الغرب، وقرأ على ابـــن حمديـــن بقرطبـــة، ورأى أن العالم الإسلامى فى انهيار، وأن الدولة العباسية بـــالعراق ودولـــة الفاطميين بمصر بلغتا دور الاحتضار، وأن دولة المرابطيـــن فـــى المغـــرب منطوية على الكفر، ورأى أن علاج العالم الإسلامى الأوحد فى إنشاء خلافـــة إسلامية عامة تضم تحت لوائها ذلك العالم الإسلامى بكامله، وتتولى شـــئونها الدولة الموحدية، وهكذا أراد ابن تومـــرت أن تصطبـــغ الدولـــة بالصبغـــة الإسلامية، وجعل شعارها "العظمة والدين والتجديد" ٠

وقد حاولت دولة الموحدين أن تستولى علـــى مصـــر وتبـــث فيـــها دعوتها، كما حاولت أن تنشر فى البلاد روح الـــتزمت وأن تفـــرض الديـــن

والتدين فرضا[١]، ويلحظ متابع تاريخها أنها عملت إلى جـــانب ذلــك علــى تشجيع العلم والعلماء، فأنشأت المدارس، واستدعت كبار العلمـــاء، وشــجعت على تدوين الكتب وعقد المناظرات، وإنشاء المجامع العلمية وخزائن الكتــب، واشتهر بنشر المعارف من ملوكها عبد المؤمن وحفيده أبو يعقوب يوسف.

ولكن مما لا شك فيه أن الموحدين الذين اهتموا بالعلم شديد الاهتمـــام جعلوا هدفهم الأول دينيا، ومن ثم فكانت العلوم المختلفـــة خاضعـــة للديـــن، موجهة إلى تأييد رسالة خاصة، وعقيدة خاصة قائمة فى أساسها على تعـــاليم الغزالى، ومما لا شك فيه أيضا أن الملوك الموحدين كانوا مهتمين باســتدعاء العلماء من كل مكان، وكان أبو بكر بن طفيل يحث بعض أولئك الملوك علــى الإكثار من استدعاء العلماء والفلاسفة، وهكذا كانت:

الحركة العلمية شديدة الازدهار، على ما هنالك من تضيق وتزمـــت، وكان للفلسفة حماتها ومتذوقوها، كما ازدهر الفقه لذلك العهد ازدهارا شــديدا، وذلك فى مظهرين، أحدهما ظاهرى، والآخر مالكى، وقد انحاز الموحــــدون ولا سيما أبو يعقوب يوسف، إلى المذهب الظاهرى، وكان منـــــه أن أحـــرق كتب المالكية قاصدا من وراء ذلك محو المذهب المالكى فى المغرب، وحمــل الناس على الأخذ بالظاهر من القرآن والحديث.

يتضح ذلك من رواية أحد المؤرخين من أن الخليفة أبو يعقوب ســأله الرأى فى هذه الآراء المتشعبة التى أحدثت فى دين الله، وأيـــها هـــو الحـــق، وأيها يجب أن يأخذ به المقلد؟ وعندما بدأ راوى هذه الواقعـــة فـــى الإجابـــة وتوضيح ما أشكل على الخليفة]، قاطعه الأخير حاسما الأمر بقوله:

---

(١) والأدلة على ذلك كثيرة، منها قتل بعض من شرب الخمر، وإعدام من رؤى فى وقت الصلاة غير مصل، وعدم احترام ذمة لغير المسلمين، إنما هو الإسلام أو القتل، ودولة الموحدين هى التى ابتدعت فكرة المهدوية فى المغرب، وحملت الناس على الأخذ بمذهب الظاهرية.

"أبا بكر (الحافظ أبو بك بن الجد)، ليس إلا هذا وأشار إلى المصحف، أو هذا وأشار إلى كتاب سنن أبى داود، وكان عن يمينه، أو السيف".

وهكذا عمل أبو يعقوب على تحريق كتب الفروع، وتوعد من خالف أمره فى ذلك، وانتهى إلى حمل الناس إلى ترك الاشتغال بعلم الرأى والخوض فى شيء منه، حسما للخلافات وتوحيدا للكلمة.

أما الفلسفة، فقد شهدت ازدهارا، وكان لها فى عهد السلطان المنصور يعقوب بن يوسف نهضة مرموقة، بل كان السلطان نفسه فى طليعة المشتغلين بها، فجمع كتبها، كما جمع حواليه علماءها وفى مقدمتهم ابن طفل، فيلسوف المغرب العربى الكبير، صاحب حى بن يقظان، وكان ابن طفيل يقيم عنده فى القصر أياما ليلا ونهارا، ويجمع له العلماء من جميع الأقطار، ويحضه على إكرامهم، وكان أبو الوليد محمد بن رشد فيلسوف قرطبة الأشهر من جملة المستدعين، وكان احتكاكه - ابن رشد - بالمنصور فاتحة عهد جديد فى تاريخ حياته، وفاتحة عهد مجيد فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، فهو علم من أعلامها، ولم تعرف مثله محاميا عن كيانها، ولم تصل يوما قبله إلى الذروة التى رفعها إليها، دافع عنها بحماسة وعقيدة وضحى فى سبيلها بحريته وراحته، ولكنه لم يوفق فى تبرير ساحتها، فكانت المحنة التى تعرض لها، وكانت محاكمته، ونفيه إلى اليسانة، ثم وفاته بعد ذلك سنة ٥٩٥هـ، وبوفاته واجهت الفلسفة ضربات عنيفة ومتوالية من أخصامها، حتى سقطت صريعة تحتها، ومنذ ذلك الحين ومنذ وفاة ابن رشد والفكر العربى الفلسفى فى انحطاط، والحضارة العربية الإسلامية فى تقهقر، فيما ظهر فى أفق الغرب فجر نهضة بتأثير من فلسفة ابن رشد، مفكرنا المغربى العربى الإسلامى الكبير.

وحول اهتمام الخليفة أبو يعقوب يوسف بالفلسفة، ومدى إطلاعه على مشكلاتها، يروى لنا أحد تلاميذ ابن رشد قائلا:

"سمعت الحكيم ابن رشد يذكر غير مرة، لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يثنى على ويذكر بيتى وسلفى، فكان أول ما فاتحنى فيه أمير المؤمنين، بعد أن سألنى عن اسمي واسم أبى ونسبى، أن قال: ما رأيهم - أى الفلاسفة - فى السماء، أقديمة هى أم حادثة؟ فأدركنى الحياء والخوف، وأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة، ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل، ففهم أمير المؤمنون منى الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التى سألنى عنها، ويذكر ما قاله أفلاطون وأرسطو، وجميع الفلاسفة، ويورد فى ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت، فعرف ما عندى من ذلك".

وأنت واجد فى هذا النص مكانة كبيرة وصل إليها ابن طفيل - وهو أحد أبرز المعنيين بالفلسفة - عند الخليفة، لدرجة أن ابن رشد عندما دخل على الخليفة لم يجد معه جليسا إلا ابن طفيل، وأنت واجد أيضا اهتمام الخليفة البالغ بالفلسفة وإطلاعه على مشكلاتها، ولك أن تراجع سؤال الخليفة لابن رشد عن رأى الفلاسفة فى السماء، وهل هى قديمة أم حادثة، ولما رأى - الخليفة - من ابن رشد تخوفا وحياء من الحديث فى هذا الشأن، راح هو يتكلم فيه ذاكرا رأى جميع الفلاسفة اليونان، ليس هذا فقط، بل وأيضا احتجاج المسلمين عليهم، مما يكشف عن غزارة حفظ الخليفة واهتمامه بهذا الشأن، وبتعبير ابن رشد، الأمر الذى لم يجده عند المتفرغين لمسألة السماء أهى

قديمة أم حادثة، كل هذا يكشف لك أن الفلسفة شهدت نهضة عند بعض خلفاء دولة الموحدين، لا يتيسر لأحد إنكارها.

والواقع أن الدارس لتاريخ الحضارة الإسلامية بالمغرب العربى، يلاحظ أن الحياة الفكرية فى دولة الموحدين، كانت أفضل حالا من الحياة الفكرية التى كانت موجودة فى دولة المرابطين، لقد حاول الموحدون تجديد علم الكلام الإسلامى عن طريق إدخال مذهب الأشعرى، ومذهب الغزالى فى المغرب العربى، بعد أن كانا موصوفين بالزندقة، وعلى الجملة اتصفت دولة الموحدين ببعض اتساع الأفق، ورحابة النظر وحرية البحث، وإن كان هذا التطور الفكرى الذى حدث بمجيء دولة الموحدين، لا يعنى أن الفلسفة بصفة خاصة كانت من العلوم التى يرحب بها حكامهم وعامة الناس، فالمنطق والفلسفة كانا من العلوم التى ينظر إليها نظرة شك وارتياب، والدليل على هذه المحنة التى تعرض لها ابن رشد بسبب اشتغاله بالفلسفة.

ب - ابن باجه ... تاريخا وآثارا ومكانة :

هو أبو بكر محمد بن يحيى المعروف بابن الصايغ، وبابن باجه، من أشهر فلاسفة العرب فى الأندلس، وصلتنا أخباره - كما يحدثنا صاحب تاريخ الفلسفة العربية - متفرقة فى غير ترابط ولا تفصيل، الأمر الذى تسبب فى أن يفوتنا الكثير منها، وأيضا الكثير من آرائه، ما نعرفه عنه، أنه ولد فى سرقسطة فى أواخر القرن الحادى عشر للميلاد (الخامس للهجرة)، وفى سنة ١١١٨م نجده فى أشبيلية حيث وضع عدة رسائل فى المنطق، ثم نجده متنقلا بين غرناطة وسرقسطة متوليا مناصب عالية، ثم ينتقل إلى أفريقية حيث قربه الولاة والحكام، وقد ذهب بعض المؤرخين إلى أنه استوزر لحاكم فاس يحيى بن أبى بكر وحفيد يوسف بن تاشفين، إلا أن البعض ينكر ذلك.

والأمر الذى لا شك فيه هو أن ابن باجة كان فى فاس هدفا لسهام أعداء الفلسفة، وقد توفى سنة ١١٣٨/ / ٥٣٣هـ، وقيل إنه سمم فى فاس متهما بالكفر والزندقة؛ وهذا يعطيك دلالة على أن الاشتغال بالمنطق والفلسفة - فى الفترة التى ظهر فيها ابن باجه - لم يلق ترحيبا، أو قل لم يكن من الأمور المحمودة فى ذلك الوقت الذى كان ينظر فيه إلى الفلسفة نظرة شك وارتياب على أنها تتصادم مع ما جاءت به الشريعة، أو على أنه هناك تعارض بين النظر الفلسفى وبين الدين.

وكان ابن باجه فيلسوفا، وكان عالما من علماء الطبيعة والفلك والرياضيات والطب والموسيقى، وهو أول مفكر أندلسى استطاع أن يستوعب الكتابات الفلسفية التى ظهرت فى الشرق العربى، والتى انتشرت فى أسبانيا، وهو أول من أذاع العلوم الفلسفية فى الأندلس.

وإليك نص لابن طفيل فى مقدمة رسالته "حيى بن يقظان" يتضح منه أن ابن باجه وضع طائفة من الكتب والرسائل، وأنه كان ذا عمق فى التفكير، يقول النص:

"لا تظنن أن الفلسفة التى وصلت إلينا فى كتب أرسطو طاليس، وأبى نصر الفارابى، وفى كتاب الشفاء لابن سينا، تفى بهذا الغرض الذى أردته، ولا أن أحدا من أهل الأندلس كتب فيه شيئا فيه كفاية، ولم يكن فيهم أثقب ذهنا، ولا أصح نظرا، ولا أصدق روية من أبى بكر بن الصائغ، غير أنه شغلته الدنيا، حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته، وأكثر ما يوجد له من التأليف إنما هى كاملة ومخرومة من أواخرها، ككتابه "فى النفس"، و "تدبير المتوحد"، وما كتبه فى المنطق وعلم الطبيعة، وأما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ورسائل مختلسة، وقد صرح هو نفسه بذلك، وذكر أن المعنى المقصود برهانه فى "رسالة الاتصال" ليس يعطيه ذلك القول

عطاء بينا إلا بعد عسر واستكراه شديد، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل، ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها، فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل، ونحن لم نلق شخصه".

وعبارات ابن طفيل هذه التى نجدها فى مقدمة رسالته "حى بن يقظان"، تظهر لنا قيمة ابن باجه كمفكر أندلسى رائد، وأن هناك صعوبة فى التعرف على تاريخ الرجل وآرائه الفلسفية بطريقة مفصلة، وهذه الصعوبة راجعة إلى عدة أسباب لعل أهمها أن ابن باجه شغلته الدنيا، وتوفى قبل ذيوع آرائه الفلسفية، زد على ذلك أن عبارة الرجل - ابن باجه - وفى هذا الذى تبقى لنا من مصنفاته، شديدة الغموض، لأن الفكرة التى يطلبها صعبة المنال، وبالتالى فالتعبير عنها ليس سهلا.

على أية حال، ذكر لنا ابن أبى أصيبعة فى كتابه "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء"، سلسلة مؤلفات ابن باجه، وفيها الشروع لبعض كتب أرسطو، ولا سيما الطبيعية منها، وفيها الموضوع، أى المؤلف وخاصة فى الطب والرياضيات والفلسفة، وأبرز وأشهر كتبه الفلسفية، ما ذكره ابن طفيل، أى بعض رسائل فى المنطق، وكتابا "فى الفلسفة"و "رسالة الاتصال" و "رسالة الوداع"، و "رسالة فى تدبير المتوحد"، وهى فى ثمانية فصول، وتعد من أشد مؤلفات ابن باجه إبتكارا، وقد فقدت ولم يبق لنا منها إلا البعض الذى لا يروى غليل الباحث.

ج - فلسفة ابن باجه :

قلنا أننا لا نعرف عن حياة ابن باجه إلا القليل، إضافة إلى أن ما تبقى لنا من آثاره لا يتيح لنا أن نبسط آراءه بالتفصيل، ثم إن ابن باجه نفسه - على حد قول ابن طفيل السابق - "شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته"، زد على ذلك أن تآليف الرجل

"مخرومة من أواخرها"، وهى حافلة بالغموض، كل هذا مجتمع يؤدى إلى صعوبة عرض آراء ابن باجه الفلسفية بطريقة مفصلة.

ويمكن التعرف على بعض آراء فيلسوفنا إستنادا إلى ما تبقى لنا من "رسالة الوداع" التى ضمنها خلاصة آرائه، و "رسالة الاتصال"، وعلى ما تبقى من رسالته فى "تدبير المتوحد".

ونزعة ابن باجه، كما تظهرنا عليها هذه الرسائل، نزعة عقلية تنتصر للعلم والفلسفة، وتجعلهما الطريق الوحيدة للوصول إلى معرفة الطبيعة، ومعرفة النفس، وإلى الاتصال بالعقل الفعال إتصالا تكون منه السعادة التى هى غاية حياة الإنسان ووجوده على هذه الأرض.

وإليك بعض التفصيل لآراء ابن باجه الفلسفية.

١ - السياسة وفلسفة السعادة العقلية :

نستطيع القول أن فلسفة ابن باجه هى فلسفة السعادة العقلية، وقد وقف بجرأة موقفا عدائيا من آراء الغزالى، واعتبرها خروجا على سنة العقل القويم، فالإنسان - عنده - يتسطيع بمجرد تطور قواه الإدراكية، ومع انتفاعه بحسنات الحياة، وابتعاده عن مفاسدها، أن يتصل بالعقل الفعال المنبثق من الله، وأن يصل من ثم إلى السعادة.

وهو يبين الطريق فى "تدبير المتوحد"، وفى "رسالة الاتصال"، واصفا إياه بأنه طريق إدراك عقلى، مبتعدا عن طريق التصوف التى هى طريق تجربة وهو هنا يقترب بشدة من الفارابى، فيجعل غاية فلسفته السياسة والأخلاق العقلية، ويهدف إلى تحقيق المدينة الفاضلة التى تتضمن أكبر عدد ممكن من الحكماء والفلاسفة.

و "المتوحد" عنده لا يعنى الفرد كفرد، وإنما يعنى الفرد والكثرة والجماعة فى توحيد القوى والأعمال الإنسانية الموجهة نحو كمال تكون من ورائه السعادة المنشودة، وهذا هو التدبير الذى جعله عنوانا لرسالته، أى توجيه أعمال الفرد الإنسانى، وتوجيه أعمال المجتمع، فى ترتيب يقتضى التفكير والروية، ولا يكون إلا عند الإنسان الذى يملك وحده على هذه الأرض قوى تفكيرية ترتب الأعمال وتوجهها نحو هدف معين .

وابن باجه يجعل تدبير المتوحد، على مثال تدبير الحكومة الكاملة أو المدينة الفاضلة، والتى يتحلى أفرادها بالقناعة، وليسوا بحاجة إلى أطباء وقضاة، لأنهم لا يبفتذون بأطعمة ضارة بكميتها، وبكيفيتها، ثم إن علاقات سكانها قائمة على المحبة البعيدة عن كل شجار وكل نزاع، وليس هناك مدع، ولا مدعى عليه، وليس هناك من يقوم بأعمال شاذة .

وهذه الحكومة الكاملة كفيلة بأن يبلغ الفرد فيها أعلى درجة ممكنة من الكمال، لأنها لا تحتاج إلى أنواع الطب الثلاثة، طب النفس، وطب الخلق، وطب البدن .

هذه هى الحكومة، هذه هى المدينة التى ينشدها ابن باجه، يعيش أفرادها فى ود وخيرية متبادلة، ليست بينهم أية خلافات أو نزاعات أو شجارات، لا يوجد بينهم شاذا، ولكن إلى أى حد يمكن تحقيق مثل هذه الغاية، مثل هذا الأمل الذى يحدثنا عنه ابن باجه، وسط هذه الهموم المختلفة والضاغطة بشدة على حياتنا الآن، والتى تسبب لدى الكثيرين منا - بل وتورثهم - الهم والقلق والسأم والضيق والرتابة واليأس والإحباط، ولكن لابد وأن يكون هناك أمل فى التميز والارتقاء والسمو والنبل، وإلا لن يشعر الإنسان بماهيته وجوهره، لن يشعر بأى معنى لخلافته الحق تبارك وتعالى، لن يشعر بأى معنى للأمانة التى تحملها فى جرأة، هل يستطيع إنساننا اليوم

ذلك، أتمنى وأتضرع وأبتهل إلى المولى عز وعلا أن يحقق له ذلـــك، حتـــى نحقق المعنى والقيمة لوجودنا ٠

على أية حال، يحلل ابن باجه الأعمال التى تقود إلى السعادة، قـــائلا أنها الأعمال الإنسانية الصادرة عن إرادة حرة وتفكير، وهذه الإرادة الحـــرة، وهذا التفكير يختص بهما الإنسان دون غيره من الكائنات المختلفة، وأعمـــال الإنسان هذه أعمال إلهية، يسيطر عليها العقل القويم، ويبعدها عن كل تـــأثير حيوانى، بحيث تصبح فيها النفس الحيوانية منقـــادة تمـــام الانقيـــاد للنفـــس الإنسانية، وهكذا يمتاز الإنسان الإلهى بفضائل أخلاقية بحيث تصبـــح تلـــك الأخلاق سجية وطبيعة فيه، لا يقف فى وجهها عائق٠

والهدف الأقصى للمتوحد يتمثل فى إدراك الصور الروحانية، وهـــى أربع، صور الأجرام السماوية، والعقل الفعال، والمعقـــولات الهيولائيـــة ٠أى صور المحسوسات)، والصور الموجودة فى قوى النفـــس، أى فـــى الحـــس المشترك والمخيلة والذاكرة٠

والأعمال الإنسانية تختلف رتبة باختلاف موضوعها، فهنالك أعمـــال غايتها صورة الجسد، كأعمال الشرب والأكل واللبس وما إلى ذلك مما يتعلـــق بكمال الجسد، وهنالك أعمال تهدف إلى الصور الجزئية مما يرضى الحـــس المشترك والمخيلة والذاكرة، كأن يدرس الإنسان ويتثقف مثلا لمجرد الثقافـــة، أو أن يسعى وراء الصيت والشهرة، وهنالك أعمال تهدف إلى الصور الكليـــة، والتى هى فى الأعمال الروحانية، أسماها مرتبـــة وأعلاهـــا قـــدرا، وهكـــذا فالغايات التى ينشدها المرء فى حياته ثلاث، غاية جسدية، إن اكتفى بـــها لـــم يرتق فوق عالم البهائم، وغاية روحانية جزئية، يحصل الإنسان معـــها علـــى الفضائل الخلقية والعقلية، وغاية روحانية كلية، يصل بها أو عندها الإنســـان إلى الكمال الإنسانى المطلق٠

وعند ابن باجه، ينصرف الفيلسوف إلى بعض الأعمال الجسدية، كوسيلة لحفظ حياته، وينصرف أيضا إلى الأعمال الروحانية الجزئية كوسيلة أيضا لتكميل كيانه الإنساني، وينصرف أخيرا إلى الأعمال الروحانية الكلية كفاية قصوى، وهكذا يكون - الفيلسوف - بالأعمال الجسدية، إنسانا، وبالروحانية إنسانا أكمل، وبالعقلية الكلية كائنا متفوقا، وإلهيا، تلك حال "المتوحد" رجل الجمهورية، رجل المدينة الفاضلة.

ولما كانت تلك غاية المتوحد، وتلك حاله، كان من المتوجب عليه أن يتجنب مصاحبة غير أهل العلم والمعرفة، لأن مصاحبة الجهال تبعده عن طريقه، وتذله، وإن خلا المكان الذى هو فيه من أهل العلم، وجب عليه أن يعتزل الناس أجمعين، والاعتزال هنا: اعتزال عقلى تأملى لا غير، وهو أيضا اعتزال عرضى وليس دائما، لحين وجود أهل العلم والمعرفة فيخالطهم، وفى ظنى اعتزال متوحدنا سيطول لندرة وجود غايته، وهى أهل العلم والمعرفة، والعلم الذى نعنيه والمعرفة التى نعنيها، هو العلم النافع، هى المعرفة النافعة، الذى والتى ينشدان الخيرية للجميع، أمنا واستقرارا وطمأنينة، أو على الأقل حدا أدنى من كل هذا، فأين يجد المرء اليوم عالما أو عارفا يتحقق فيه هذا المضمون.

وهكذا فأنت تجد أن غاية المتوحد القصوى - عند ابن باجه - تتمثل فى الصور المعقولة الكلية، والأعمال التى تقود إليها أعمال عقلية تأملية، تقوده إلى العقل المستفاد الذى ينبثق عن العقل الفعال، ويجعل الإنسان يدرك ذاته كإنسان عقلى أى كجوهر معقول، فيصبح كالعقول المفارقة التى ليست لها أى صلة بالمادة، والتى هى من ثم خالدة، ويصبح إذ ذاك خالدا خلود تلك العقول نفسها.

٢ - نظرية النفس والمعرفة عند ابن باجه :

بالاستناد إلى "رسالة الاتصال" نستطيع أن نلخص آراء ابن باجه فــي النفس والمعرفة، وهو لا يحدد النفس كما حددها غــيره مــن الفلاســفة، ولا ينظر إليها إلا فى الإنسان، يقول:

"فإن البحث فى هذا القول إنما هو فيما يخص الإنسان"،

وذلك أنه يريد إيضاح سبيل الاتصــال بــالعقل الفعــال، لأن هــدف الإنسان إنما هو ذلك الاتصال عينه، وسبيل الاتصال هو طريق المعرفة،

ومعنى ذلك أن ابن باجه لا يهتم كثيرا بالنفس النباتية، أو الحيوانيـــة، وإنما فقط بالنفس الإنسانية، على أساس أنها الوحيدة القادرة علـــى الاتصـــال بالعقل الفعال، والنفس - عنده - هى التى تجعل الإنسان واحدا بـــالعدد، وإن تغيرت أعراضه، وانتقلت أحواله من جنين إلى طفل إلى شاب إلى كهل إلـــى شيخ، فهى، المحرك الأول لكل أعراضه الحياتية، استمع إليه يقول:

"فإذا شاهده الحس فى حال من هذه الأحوال، ثم شـــاهده فـــى حـــال أخرى بعيدة عنها، لم يعلم هل هو ذلك الواحد أم لا، مثل أن يشاهده طفلا ثـــم يشاهده شابا، فإذن ما به الإنسان واحد لا يلحقه الحس، بل إنما تلحقـــــه قـــوة أخرى، فظاهر من هذا القول أن المحرك الأول، ما دام باقيا واحـــدا بعينـــه، كان ذلك الموجود واحدا بعينه"،

معنى ذلك أن الذى يجعل المرء يدرك أنه واحد بالعدد، وإن تكـــاثرت وتعددت الأعراض التى يمر بها وتمر به فى حياته، الذى يجعله يدرك ذلـــك النفس لا الحس،

وفى الإنسان ثلاثة محركات "كأنها فى مرتبة واحدة"، القـــوة الفاذيـــة النزوعية، والقوة المنمية الحسية، والقوة الخيالية، يقول ابن باجه:

"إن الإنسان قد يوجد له حالة هو بها يشبه النبات، وذلك فى الزمـــان الذى يحتوى عليه الرحم، فإنه يتخلق أولا، فإذا كمل تخلقه اغتـــذى ونمـــى، وهذه أفعال توجد للنبات من أول وجوده، ولا يوجد له غيرهـــا أول وجـــوده، وكذلك عند النشوء، وإذا خرج الجنين من بطن أمه واستعمل حسه أشبه عنـــد ذلك الحيوان الغير ناطق، وتحرك فى المكان واشتهى، وإنمـــا يكـــون ذلـــك بحصول الصورة الروحانية المرتسمة فى الحس المشترك ثم فـــى الخيـــال، فالصورة المتخيلة هى المحرك الأول فيه".

وعند ابن باجه، المعرفة فى الإنسان على ثلاث مراتب:

إدراك الصور الهيولانية، وإدراك الصور الروحانية، وإدراك الصور الفكرية، والأول يكون بالحواس التى تتناول أشخاص المحسوسات، والثـــانى يكون بالحس المشترك ثم بالخيال، وأما الثالث، أى إدراك الصور الفكريـــة، فيكون بالعقل، والإنسان يكون إنسانا بالقوة، وذلك عند كونه طفلا رضيعا، لـــم يحدث له القوة الفكرية، ومتى حصلت له القوة الفكرية كان إنسانا بالعقل.

ومعنى ذلك أن القوة الفكرية هى وحدها التى تصير الإنسان، إنســـانا بالفعل، وإلى أن تتحقق له هذه القوة، يظل فى مرحلة استعداد وتهيؤ وقابليـــة لأن يصير إنسانا بالفعل، وإذا لم تتحقق له هذه القوة لا يرق فـــوق مســـتوى البهائم.

وهذه القوة الفكرية "إنما تحصل إذا حصلت المعقـــولات، فبحصـــول المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكر، وما يكون عنه، وبـــهذه القـــوة الفكرية هو الشخص إنسان لا بتلك".

والعقل الفعال عند ابن باجه، هو "ثواب الله ونعمته على من يرضـــاه من عباده، فمن أطاع الله، وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل، وجعل له نـــورا

بين يديه يهتدى به، ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجبه عنه، فبقـــى فــى ظلمات الجهالة مطبقة عليه، وحتى يفارق الجسد محجوبا عنه، وتلك مراتـــب لا تدرك بالفكرة، ولذلك تمم الله العلم بها بالشريعة، ومن جعل له هذا العقـــل، فإذا فارق البدن بقى نورا من الأنـــوار، يســـبح الله ويقدســـه مـــع النبييـــن والصديقين والشهداء والصالحين"، ويعنى ابن باجه بالعقل الذى هو ثـواب الله ونعمته، العقل الفعال،

وهو يرى أن المعقولات تحصل بطرق ثـــلاث، طريـــق الجمـــهور، وطريق النظار، وطريق السعدا، أمـــا الأول، أى طريـــق الجمـــهور، فمـــن المحسوس الجزئى، أي أشخاص الأشياء، وأما الثانى، المعرفة النظرية، فـــهى التى يتجاوز فيها الناظر أشخاص الأشياء، إلى المعقـــولات، وأمـــا طريـــق السعداء فخارج عن إمكانات الإدراك الإنسانى، ويتم بتوسط إلهى، وهذا هو:

"ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده"،

هذه نظرة وجيزة فى بعض آراء ابن باجه، وهى كما ترى لا تخلـــو من غموض أشار إليه ابن طفيل، كما وصفها خصوم الرجل بالكفر والإلحـــاد، وقد شعر ابن باجه هو نفسه بالغموض فى كتابته، فنجده يعلق على "رســـالة الاتصال" بقوله:

"،،،، لما قرأت هذا القول، رأيت فيه تقصيرا عن إفهام مـــا كنـــت أردت إفهامه، فإن المعنى المقصود برهان ليس يعطيه هذا القول إعطاء بينـــا إلا بعد عسر واستكراه شديد، وكذلك وجدت ترتيب العبارة فى بعض موضـــع على غير الطريق الأكمل، ولم يتسع الوقت لتبديلها"،

ومهما يكن من أمر فإن ابن باجه رائد فلاسفة الأندلس، لـــه تـــأثيره الواضح على رسالة ابن طفيل "حى بن يقظان"، وأيضا قـــد خـــط الطريـــق العقلية لأكبر فلاسفة العرب المسلمين فى المغرب، ونعنى به ابن رشد٠

ولك أن ترجع إلى المصادر والمراجع التالية لمزيد من التفصيل عــن آراء ابن باجه الفلسفية:

١ - ابن باجه (أبو بكر بن الصائغ): "تدبير المتوحد"، "رســالة فــى اتصــال الإنسان بالعقل الفعال"، "رسالة الوداع"، نشرة الدكتــور مــاجد فخرى، بيروت، دار النهار للنشر، عام ١٩٦٨م٠

٢ - ابن باجه: "رسالة فى اتصال الإنسان بالعقل الفعال"، نشرة الدكتور أحمــد فؤاد الأهوانى فى كتابه "تلخيص كتاب النفس لأبى الوليد بـــن رشد"، سنة ١٩٥٠م، كما نشرها ســـنة ١٩٤٢م، المستشـــرق الأسبانى آسين بلاثيوس مع ترجمتها إلى الأسبانية٠

٣ - المراكشى (عبد الواحد): المعجب فى تلخيص أخبار المغـــرب، الطبعـــة الأولى، سنة ١٩٤٩م، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة٠

٤ - حنا الفاخورى، الدكتور خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربيـــة، منشـــورات دار الجيل، بيروت، لبنان، الجـــزء الثـــانى، الطبعـــة الثانيـــة، ١٩٨٢م٠

٥ - الدكتور حسين مروة: النزاعات المادية فى الفلسفة العربية الإســلامية، ج ٢، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥م٠

الفصل السابع

الإلهيات فى فلسفة ابن طفيل

ويشمل:

أ - ابن طفيل ٠٠٠٠ نشأة وآثارا ومنهجا ٠

ب - "قدم العالم وحدوثه" عند ابن طفيل ٠

ج - "الاستدلال على وجود الله" و "صفاته" عند ابن طفيل ٠

د - "التوفيق بين الفلسفة والدين" عند ابن طفيل ٠

أ - ابن طفيل ... نشأة وآثارا ومنهجا :

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسى، ولد فى غرناطة نحو سنة ١١١٠م/ ٥٠٦هـ، واشتهر فى الطب والرياضيات والفلسفة والشعر، وكان طبيبا فى غرناطة، وعمل كاتبا لحاكم ولاية هذا البلد، ثم للأمير أبى سعيد حاكم طنجة، ولما علا أمره وارتفع أنه، انتدب ليكون طبيبا لأبى يعقوب يوسف المنصور ثانى خلفاء الموحدين (١١٦٣ - ١١٨٤م) فقدم إليه ونال مكانة واسعة لديه، كما يحكى لنا عبد الواحد المراكشى فى معجبه، يقول:

".... كان أمير المؤمنين أبو يعقوب شديد الشغف والحب له - ابن طفيل - بلغنى أنه كان يقيم فى القصر عنده أياما ليلا ونهارا لا يظهر، وكان أبو بكر هذا أحد حسنات الدهر فى ذاته وأدواته". ويمثل هذا الخليفة (أبو يعقوب يوسف المنصور) - كما يقول لنا الدكتور عاطف العراقى فى كتابه "الميتافيزيقيا فى فلسفة ابن طفيل" - نمطا من الحكام الذين يجمعون بين التفقه فى الدين والورع من ناحية، وبين الطموح إلى تعلم الحكمة والفلسفة من ناحية أخرى، والأدلة التى يسوقها الدكتور عاطف على ذلك كثيرة منها، حرص الخليفة أن يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب، وكذلك بحثه المستمر عن العلماء، وهناك مقابلة تمت بين هذا الخليفة، وبين فيلسوف قرطبة الأشهر ابن رشد، حضرها ابن طفيل، تكشف هذه المقابلة عن مدى إطلاع الخليفة على الكتب الفلسفية، إذ يسأل الخليفة ابن رشد - فى هذه المقابلة - عن مشكلة الحدوث والقدم - حدوث العالم وقدمه - ليس هذا فقط، بل أخذ يتكلم عن المسألة التى سأل ابن رشد عنها، ويذكر ما قاله إفلاطون وأرسطو وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم.

دليل آخر يكشف عن اهتمام هذا الحاكم بالفلسفة، لقد أراد قراءة فلسفة أرسطو، ولكنه كان يشكو من الصعوبات التي يجدها في عبارات أرسطو، كما ترجمها المترجمون، يبلغ رغبته هذه إلى ابن طفيل، يعتذر الأمير، نظرا لكبر سنه، وكثرة مشاغله في البلاط، يستدعي ابن طفيل ابن رشد، ويبلغه رغبة الأمير قائلا له:

"لو وقع لهذه الكتب - أي كتب أرسطو - من يلخصها أو يقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا، لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك: فافعل، وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وقوة نزوعك إلى الصناعة ...."٠

لعلك تلاحظ أن ابن طفيل نال مكانة واسعة لدى الخليفة أبي يعقوب يوسف المنصور، وجمع له في بلاطه مشاهير العلماء، كما قدم إليه ابن رشد واستدعاه لشرح كتب أرسطو٠

هذه بعض الأدلة التي تكشف عن مدى اهتمام هذا الخليفة - أبو يعقوب يوسف - بالعلم والفلسفة، والواقع أن الدارس لتاريخ الحضارة الإسلامية بالمغرب العربي، يلاحظ أن الحياة الفكرية في دولة الموحدين كانت أفضل حالا من الحياة الفكرية التي كانت موجودة في دولة المرابطين، إذ اتسمت هذه الحياة الفكرية ببعض الاتساع في الأفق ورحابة النظر وحرية البحث٠

تنقل ابن طفيل بين أكثر من مدينة متتلمذا، وتأتي قرطبة في مقدمة هذه المدن التي تعلم فيها، وبعدها أشبيلية، الأولى (قرطبة) كانت تعد من أعظم المدن بالأندلس، وفيها نشأ أكثر العلماء والمفكرين، والثانية (أشبيلية) كانت تعد موطن الفنانين وأهل الطرب، ويحكي لنا المقري في "نفح الطيب" ما يوضح ذلك قائلا: "... إذا مات عالم بأشبيلية وأريد بيع كتبه، حملت

إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإن مات مطرب بقرطبة، وأريد بيع آلاته، حملت إلى أشبيلية"،

تتلمذ ابن طفيل - حسب رواية المراكشى فى معجبه - على جماعة من المتخصصين بعلم الفلسفة، منهم ابن باجة وغيره، وإن كان ابن طفيل لم يلتق بابن باجة فى حياة الأخير، وغيرها هذه التى يذكرها المراكشى فى معجبه، تعنى وتشير إلى الفارابى فيلسوف المشرق العربى الكبير، وابن سينا،

وقد توفى ابن طفيل فى مراكش سنة ١١٨٥م / ٥٨١هـ، وقد حضر الخليفة بنفسه جنازته،

واهتمام ابن طفيل بالتأمل، أكثر من اهتمامه بالتأليف، إضافة إلى المشاغل العملية العديدة فى بعض فترات حياته، والتى لا شك كانت عبئا عليه وعائقا له عن مواصلة التأليف والإبداع الفكرى والفلسفى، بدليل أنه اعتذر عن عدم شرح كتب أرسطو، كل هذا يظهرنا على الأسباب التى وراء قلة مصنفاته، ويذكر المؤرخون لابن طفيل "تصانيف فى أنواع الفلسفة من الطبيعيات والإلهيات وغير ذلك"، ورسالة فى النفس، ورسائل تبودلت بينه وبين ابن رد فى الطب، ولكن شيئا من ذلك لم يصل إلينا، وكل ما لدينا من آثار ابن طفيل رسالة "حى بن يقظان" التى ترجمت إلى لغات كثيرة، وتضمنت خلاصة آراء الرجل فى الفلسفة، ومن المعروف أن الإسم الكامل لهذه الرسالة هو:

"رسالة حى بن يقظان فى أسرار الحكمة المشرقية، استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس أبى على بن سينا الإمام الفيلسوف الكامل العارف بن طفيل"،

وقد توجه فيها ابن طفيل إلى أحد الأصدقاء الذى طلب إليه أن يلخص له فلسفة أهل الشرق .

هذا عن نشأة ابن طفيل وآثاره، أما عن منهجه فيقول الدكتور عاطف العراقى، أن ابن طفيل التزم إلى حد كبير بخصائص الموقف الفلسفى، والتى من بينها، أنه موقف يعبر عن الشكل الذى يحقق لصاحبه مرتبة الإيمان الحقيقى لا الإيمان التقليدى، إضافة إلى أن الملتزمين بالموقف الفلسفى يتسمون بالقلق والحيرة والتأمل والتفكير الهادئ المتزن، وأيضا يتسمون بالجانب النقدى الذى يتمثل فى موقفهم من آراء السابقين، وهذا الالتزام من جانب ابن طفيل بخصائص الموقف الفلسفى، يتبدى فى بعض أوجه النقد التى وجهها إلى سابقيه، الفارابى، ابن سينا، الغزالى وابن باجة .

يرى ابن طفيل أن أكثر ما وصلنا من كتب أول هؤلاء (الفارابى) فى المنطق، وما ورد إلينا من كتبه فى الفلسفة كثير الشكوك، ونجد فى قصته "حى بن يقظان" أمثلة لهذه الشكوك التى يراها ابن طفيل فى مصنفات الفارابى الفلسفية، قد أثبت الفارابى فى كتابه "الملة الفاضلة" بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها، وبقاء لا نهاية له، أى بقاء أبدى، ثم يقترح فى كتابه "السياسة المدنية" بأنها - أى النفوس الشريرة - منحلة وسائرة إلى العدم، وأن البقاء يكون للنفوس الفاضلة .

مثال آخر على الشكوك التى يراها ابن طفيل فى مصنفات الفارابى الفلسفية، يصف الفارابى فى شرحه كتاب الأخلاق، طرفا من السعادة الإنسانية، وأن هذه السعادة تكون فى هذه الحياة الدنيا، وأن كل ما يذكر غير هذا فهو هزيان وخرافات عجائز، وهذا الرأى من جانب الفارابى - فيما يقول ابن طفيل - قد جعل اليأس من رحمة الله تعالى يدخل القلوب - قلوب الخلق

- إن هذا الرأى قد جعل الفاضل والشرير فى مرتبة واحدة، ومصير الكل إلى العدم، وهذا خطأ وقع فيه الفارابى، من وجهة نظر ابن طفيل ·

إضافة إلى ذلك، يفضل الفارابى الفلسفة على النبوة، أى طريق الفلسفة على طريق النبوة، من وجهة نظر ابن طفيل، وفى قضية "الحدوث والقدم" نجد مثل هذا التخبط الذى أشار إليه ابن طفيل فى فكر الفارابى، حين يحاول الأخير التوفيق بين رأى كل من أفلاطون وأرسطو فى كتابه "الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو" ويذهب فى هذا الكتاب أن أرسطو يقول بحدوث العالم، وينسب إلى أفلاطون أيضا القول بالحدوث، وهذا خطأ وقع فيه الفارابى، إذ أن كلا من أفلاطون وأرسطو قائل بقدم العالم، والفارابى نفسه انتهى إلى القول أن العالم "قديم بالزمان حادث بالذات"، ولك مراجعة الفصل الخاص بالفارابى ·

ونجد أن ابن طفيل يشير، فى أكثر من موضع فى رسالته "حى بن يقظان" إلى أن ابن سينا، وهو يرى أن المقارن بين كتاب "الشفاء" لابن سينا، وبين ما كتب أرسطو، يظهر له اتفاق الفيلسوفين فى أكثر الأمور، هذا إضافة إلى كتابه "الفلسفة المشرقية" وإن كنا نجد فى كتابه "الإشارات والتنبيهات" - وهو آخر ما صنف - وخاصة فى القسم الإلهى، والقسم الخاص بالتصوف بعض الآراء التى لم يقل بها أرسطو ·

ويكشف قول ابن سينا بالفيض عن تأثره بأفلوطين، كما أننا نلحظ أثرا أفلاطونيا فى آرائه فى الخلود وفى العلم الإلهى ·

أما عن الغزالى، فتكثر إشارات ابن طفيل إليه فى مؤلفه "حى بن يقظان"، وهو - ابن طفيل - يرى فى مؤلفات الغزالى تخبطا وترددا واضحين، ويسوق لنا أدلته على هذا قائلا أن الغزالى فى كتابه "تهافت الفلاسفة" يكفر الفلاسفة القائلين بالخلود الروحانى دون الجسمانى، وفى كتابه

"المنقذ من الضلال" يقول الغزالى - فيما يروى ابن طفيل - "أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع، وأن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية"، وأشك فى هذا القول الأخير الذى نسبه ابن طفيل للغزالى.

ويرى البعض (الإمام أبو عبد الله المازرى المالكى): "أن كتاب إحياء علوم الدين" متردد بين مذاهب الموحدين والفلاسفة والمتصوفة وأصحاب الإشارات وهو لا يعدوها".

ورأينا فى دراستنا عن "الغزالى نموذجا لأصالة المفكر المسلم"، كيف أنه باحث عن الحقيقة، حاول التماسها فى علم الكلام، وفى الفلسفة، وكانت له مآخذه العديدة على منهجيتهما، وأخيرا وجد ضالته فى التصوف، الأمر الذى يفسر لك تنوع اهتمامات الغزالى بين كلامية وفلسفية وصوفية، ثم تحوله من علم الكلام والفلسفة إلى التصوف، ولعل هذا التحول هو السبب وراء ما يراه البعض - من الدارسين والباحثين - من التردد والتخبط فى فكر الغزالى. وأخيرا نجد إعجابا بابن باجة فى مصنف ابن طفيل "حى بن يقظان"، حيث يفرق ابن طفيل بين نوعين من الاتصال، بالعقل الفعال، نوع أول يكون عن طريق العلم النظرى والبحث الفكرى، كما هو الحال بالنسبة لابن باجة، ونوع ثان يكون عن طريق الذوق، أى عن طريق الجانب الوجدانى القلبى، كما هو الحال عند الغزالى.

وفكرتا "التوحد" و "الاتصال الفكرة - لا الذوقى - بالعقل الفعال" والموجود كان عند كل من ابن باجة وابن طفيل، تكشفان عن إعجاب وتأثر ابن طفيل بابن باجة.

الإلهيات في فلسفة ابن طفيل :

ب - (قدم العالم وحدوثه) عند ابن طفيل :

يقف ابن طفيل حائرا أمام قضية قدم العالم أو حدوثه، وإن كان يميل - بعد هذه الحيرة - إلى القول بالقدم، ولعل سبب هذه الحيرة راجع إلى ارتباط البحث في هذه القضية بموضوع الكفر والإيمان، والدليل على ذلك أن حجة الإسلام أبا حامد الغزالي، ذهب إلى تكفير الفلاسفة القائلين بقدم العالم، وبالتالي فأنت تجد صراعا في الرأى بين القائلين بقدم العالم، والقائلين بحدوثه، إذ أن كل فريق من الفريقين يصف الآخر بالتناقض والإلحاد، وحول هذا المعنى يقول أبو البركات البغدادي:

"إنه لما كانت مقالة الحدوث أقرب إلى الأذهان الأكثرية في تصور الخالقية والمخلوقية، صار القائلون بها أكثر عددا، ثم شهد لها من الخواص المعتبرين من شهد، فصارت مشهورة القبول ومقابلها شنعا، وشنع بعضهم على بعض، فسمى أهل الحدوث، أهل القدم دهرية، وصار من الأسماء الشنعة عند السامعين، يعتقد الجمهور في معناها، جحد الخالق المبدأ الأول، ورفعه، وسمى أهل القدم، أهل الحدوث، معطلة، لأنهم قالوا بتعطيل الله تعالى عن جودة مدة لا نهاية لها في البداية".

فأنت واجد في هذا النص أن القول بالحدوث - حدوث العالم - أقرب إلى الأذهان في تصور الخالقية والمخلوقية، بمعنى أن القول بالحدوث وتصور فكرة الخالقية والمخلوقية، أمران متلازمان ومقبولان عند الأكثرية، وبالتالي فهم يصفون أهل القدم بأنتهم دهريون أى منكرون فكرة الخلق؛ وأنت واجد أيضا - في هذا النص - أن القائلين بالقدم يصفون أهل الحدوث بأنهم معطلة على أساس أنهم - أهل الحدوث - يتصورون وجود زمان ليس فيه خلق وبالتالي يعطلون قدرة الحق تبارك وتعالى مدة لا نهاية لها في البداية.

وإذا كان الغزالى قد ذهب إلى تكفير القائلين بالقدم، فإن غـــيره قـد تلمس الأعذار لهم، فهذا ابن رشد على سبيل المثال يقول:

"ويشبه أن يكون المختلفون فى هذه المسائل العويصة، إما مصيبيــن مأجورين، أو مخطئين معذورين".

وحول هذا المعنى ـ التماس الأعذار للقائلين بالقدم ـ يأتى قول الشيخ محمد عبده:

"إنه لا مسوغ للمناداة بتكفير القائلين بالقدم، والقول بأنهم أنكروا شـيئا ضروريا من الدين، وكل ما ينبغى قوله، هو أنهم أخطأوا فى نظرهــم ولــم يسددوا مقدمات أفكارهم، ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ولم يعـول على التقليد فى الاعتقاد، ولم تجب عصمته، فإنه معرض للخطأ، ولكن خطـأه عند الله واقع موقع القبول، حيث كانت غايته من سيره ومقصــده، الوصــول إلى الحق وإدراك مستقر اليقين".

ولكن ما هو موقف ابن طفيل من هذه القضية، هل ارتضـــى لنفســه القول بالحدوث أم مال إلى القول بالقدم، يحكى لنا على لسان حى، كيف أنـــه فكر فى العالم بجملته، هل هو شىء حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم، ومن هنا يكون العالم حادثا، أم هو أمر كان موجودا فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه، ومن هنا يكون العالم قديمــا، ويعـرض ابــن طفيل لنا شكوكا حول القول بالقدم وأخرى حول القــول بـالحدوث، تتمثـل الأولى فى قوله باستحالة وجوده لا نهاية لـــه، وأن الوجــود لا يخلــو مــن الحوادث، وبالتالى لا يمكن أن يكون متقدما على هذه الحوادث، وإذن فالعــالم حادث، لأن ما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث يعد حادثا.

وأما القول بحدوث العالم، فيعترضه - كما يرى ابن طفيل - أن يكون الزمان قد تقدمه، والزمان من جملة العالم وغيره منفك عنه، فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان، ثم إذا كان العالم حادثا فلابد له من محدث، وهذا المحدث الذى أحدثه لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك، الطارئ طرأ عليه ولا شيء هنالك غيره، أم لتغير حدث فى ذاته، فإن كان فما الذى أحدث ذلك التغير .

والسؤال الآن ما هى حقيقة موقف ابن طفيل من هذه القضية، ولكى نقترب من هذه الحقيقة، اقرأ معى هذا النص البالغ الأهمية؛ يقول ابن طفيل:

"إن العالم كله بما فيه السموات والأرض والكواكب، وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات، وإن كانت غير متأخرة بالزمان، كما أنك إذا أخذت فى قبضتك جسما من الأجسام ثم حركت يدك، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تبعا لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخرا بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها، بل كان ابتداؤها معا، فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان "إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون" .

يرجح ابن طفيل هنا القول بالقدم، فالعالم عنده متأخر عن الله تعالى بالذات، وليس متأخرا عنه بالزمان، أى أن العالم قديم بالزمان حادث بالذات، وابن طفيل هنا يخالف الكندى القائل بحدوث العالم، ويتابع الفارابى وابن سينا القائلين بالقدم واللذين تبنيا نظرية الفيض الأفلوطينية، وتجدر الإشارة إلى أن الكون - عند الفيضيين - ينبثق من الله انبثاقا طبيعيا، بحكم الضرورة، وهذا الانبثاق معنى من معانى الاضطرار والإلزام، فالله تعالى - حسب نظرية الفيض - ليس فاعلا مختارا مريدا، وفى هذا تخالف نظرية الفيض التصور الذى قدمته الأديان السماوية المنزلة عن الله تعالى، هذا من جانب، ومن

جانب آخر، تتعارض مع القول بالعناية الإلهية، وهو من صميم العقيدة الإسلامية، والعالم – حسب نظرية الفيض – ملازم لله تعالى منذ القدم، ملازمة الظل للشخص، ونور الشمس للشمس، وحركة الخاتم لحركة الإصبع، فهو – العالم – قديم قدم الله تعالى، يغر متأخر عنه بالزمان، بل بالذات والرتبة، وباختصار، العالم عند الفيضيين، الفارابى، ابن سينا، وابن طفيل، قديم بالزمان حادث بالذات.

ج – (الاستدلال على وجود الله) و (صفاته) عند ابن طفيل :

يرى ابن طفيل أننا نستطيع إقامة الدليل على وجود الله سواء قلنا بالحدوث أو بالقدم، حدوث العالم أو قدمه، وهو هنا يرد على الغزالى الذى انتهى إلى أن من يقول بحدوث العالم هو الذى يكون من حقه أن يقيم أدلة على وجود الله، أما القائل بالقدم فليس له هذا الحق، لأن القول بالقدم يتصادم – فى رأيه – ومحاولة التدليل على وجود الله تعالى.

ويتمثل هذا الدليل الذى يقدمه ابن طفيل على وجود الله فى قوله أن العالم سواء أكان قديما أو محدثا لابد له من محرك أو محدث وهو الله تعالى ويسمى هذا بدليل الحركة، وفى حديث ابن طفيل عن العلاقة بين المادة والصورة واحتياج الصورة فى حدوثها فى المادة إلى محدث أى فاعل مختار دليل آخر على وجود الله يمكن أن نسميه دليل المادة والصورة، هذا إضافة إلى أن تصفح الموجودات والتأمل فيها يكشف عن قدرة فاعلها تعالى ولطيف حكمه ودقيق علمه وهذا هو دليل الغائية والعناية الإلهية، وإليك بعض التفصيل لهذه الأدلة الثلاثة.

يقيم ابن طفيل برهان وجود الله على حركة العالم، فهو – العالم – سواء أكان قديما أو محدثا لابد له من محرك أو محدث، قال ابن طفيل مفصلا آراءه فى تحليله لتفكير حى بن يقظان:

"فرأى حى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم فاللازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، وأنه لابد له من فاعل يخرجه إلى الوجود، وإن اعتقد قدم العالم وصل إلى النتيجة نفسها، إذ أن العالم متحرك وحركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء، وكل حركة فلابد لها من محرك، والقوة التى تحرك العالم ليست فى جسمه ولا فى جسم خارج عنه وهى لوجود بُرى عن الأجسام وغير موصوف بشىء من أوصاف الجسمية"،

وكأن ابن طفيل يريد أن يبين لنا أن افتراض الحدوث يؤدى إلى القول بوجود الله، وافتراض القدم يؤدى أيضا إلى القول بوجود الله، وهذا يدلنا على اعتقاد ابن طفيل أن القول بالقدم لا يعنى إنكارا لوجود الله، بحيث لا يوجد تناقض فى الجمع بين القول بالقدم والتدليل على وجود الله، وحول هذا المعنى يقول ابن طفيل"

"لقد انتهى نظر حى بهذا الطريق (طريق القدم) إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول (طريق الحدوث)، ولم يضره فى ذلك تشككه فى قدم العالم أو حدوثه، وصح له الوجهين جميعا، وجود فاعل غير جسم، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه ولا خارج عنه، والاتصال والانفصال والدخول والخروج، هى كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها"،

ولعل أهمية هذا الدليل عند ابن طفيل، تكمن أساسا فى ربطه بين فكرة الحركة، وفكرة الحدوث والقدم، وكيف أن افتراض الحدوث أو افتراض القدم يؤديان معا إلى القول بوجود الله تعالى، والحركة فى افتراض القول بالحدوث تكون من اللاوجود إلى الوجود، أما فى افتراض القول بالقدم فتكون من وجود إلى وجود، من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل، والمعروف أن أرسطو يجعل الحركة فى الانتقال من الوجود إلى الوجود، من

الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فى حين يجعلها القائلون بالحدوث فى الانتقال من اللاوجود إلى الوجود. ويرتب ابن طفيل على دليل الحركة قوله إن مادة كل جسم تفتقر إلى الصورة، إذ لا تقوم المادة إلا بالصورة، ولا تثبت لها حقيقة بدون الصورة، لقد تتبع حى - فيما يقول ابن طفيل - الصور، صور صورة، ورأى أنها كلها حادثة وأنها لابد لها من فاعل، ثم إنه نظر إلى ذوات الصور، فلم ير أنها شىء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل، وتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست فى الحقيقية لها، وإنما هى لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها". الصورة لا يصح وجودها إذن إلا عن فاعل مختار، إذ كل حادث له محدث، ومن هنا كانت الموجودات كلها مفتقرة فى وجودها، إلى هذا الفاعل، وبحيث لا يقوم شىء منها إلا به، فهو علتها وهى معلولة له، سواء كانت محدثة الوجود، أى سبقها العدم، أو كانت قديمة أى لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم إطلاقا، إنها فى الحالتين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل، متعلقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدم ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة، وهو فى ذاته غنى عنها، وبرىء منها".

وواضح هنا أن جميع الموجودات - فيما يذهب ابن طفيل - تتركب من مادة وصورة، وكل مادة تفتقر إلى الصورة، والصورة لا يصح وجودها إلا عن فاعل، فجميع الموجودات تفتقر فى وجودها إلى الفاعل.

هذا عن دليلى الحركة واحتياج الصورة فى حدوثها فى المادة إلى محدث أى فاعل مختار، أما عن دليل العناية الإلهية والغائية، فيرى ابن طفيل أن تصفح الموجودات والتأمل فيها يكشف عن قدرة فاعلها ولطيف حكمه ودقيق علمه تعالى، وهذا يعنى أن الغائية والعناية الموجودتان فى العالم يدلان على وجود الله تعالى فاعلا منظما لطيفا دقيقا حكيما.

وعبارات ابن طفيل التى تكشف عن جانب العناية والغائية فى الكون واستفادته منه فى التدليل على وجود الله تعالى: كثيرة، تأمل معنى قوله:

"إن أقل الأشياء الموجودة، فضلا عن أكثرها، نجده شاهدة على آثار الحكمة وبدائع الصنعة، وهذا لا يمكن صدوره إلا عن فاعل مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال".

وهو يقول أيضا:

"لقد تأمل حى فى جميع أصناف الحيوان، كيف أعطى كل شىء خلقه ثم هداه لاستعماله، فلولا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التى خلقت له فى وجوه المنافع المقصودة بها، لما انتفع بها الحيوان، وكانت كلا عليه، فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء وأرحم الرحماء".

واستمع إليه يقول كذلك حول فكرة العناية والغائية:

"إننا لو نظرنا فى الموجودات التى لها حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل، لعرفنا أنها من فيض الله تعالى، ومن جوده ومن فعله، بحيث يمكن القول إنه لا شىء من الأشياء إلا ونرى فيه أثر الصنعة، بحيث ننتقل من المخلوق إلى الخالق، ومن المصنوع إلى الصانع، وما يقال عن موجودات العالم الأرضى، يقال عن موجودات العالم العلوى، إنها كلها منتظمة الحركات، جارية على نسق دقيق، بعيدة عن قبول التغير والفساد".

وهكذا فأنت تجد أن ابن طفيل اعتمد على فكرة الغائية والعناية الإلهية، فى تقديم دليل على وجود الله، وهو بهذا ينفى أن يكون العالم حدث مصادفة أو وجد بطريقة عارضة، بل متقنا غاية الإتقان ومنظما غاية

التنظيـم، وهذا يكشف عن وجود فاعل متقن حكيم عليم، يكشف عن وجـود الله تعالى .

وينتقل ابن طفيل بعد إثبات وجود الله إلى البحث فى صفاته تعـالى، والعلاقة بينها وبين الذات الإلهية، وهو لا يخصص مبحثا مستقـلا من مباحث قصته الفلسفية لدراسة موضوع الصفات الإلهية، ونجده يتطرق إلـى الحديث عنه أثناء دراسته لكثير من الموضوعات الأخرى كمشكلة الحـدوث والقدم، والتدليل على وجود الله وغيرهما؛ وتكشف رؤية ابـن طفيـل فـى الصفات الإلهية عن تأثره بكل من المعتزلة والفارابى .

يرى ابن طفيل أن الصفات الإلهية على نوعين، إمـا صفـة ثبـوت كالعلـم والقدرة والحكمة، وإما صفة سلب كتنزهه عن الجسمانية ولواحقـها وما يتعلق بها من قريب أو من بعيد، ويشترط فى صفات الثبـوت التنزيـه، حتـى لا يكون فيهـا شيء من صفات الأجسام التى من جملتـها الكـثرة، بحيث لا تتكثر ذاتـه بهذه الصفات الثبوتية ثم ترجع كلها إلى معنـى واحـد هى حقيقة ذاته، ولا كثرة فيها بوجه من الوجوه .

ولعلك تلحظ هنا تأثره بالمعتزلة، إذ أنه يقول إن علمه تعـالى بذاتـه ليس معنى زائدا على ذاته، بل ذاته هى علمه بذاته، وعلمه بذاته هو ذاته .

وإذا كانت صفات الثبـوت راجعة إلى حقيقة ذاتـه، فـإن صفـات السلب راجعـة إلى التنزه عن الجسمية، وإليك بعض التحليـل لرؤيـة ابـن طفيل فى الصفات الإلهية .

ينفى ابن طفيل صفة الجسمية عن الله تعالى، إذ لو كان جسـما مـن الأجسام، لكان من جملة العالم، لأن كل ما فى العالم يعـد أجسـاما، ولكـان حادثـا، والحادث له محدث، ولو كان هذا المحدث الثـانى أيضـا جسـما،

لاحتاج إلى محدث ثالث، والثالث إلى رابع، بحيث يتسلسل ذلك إلى غير نهاية، والتسلسل إلى غير نهاية يعد باطلا، وإذن فلابد من القول بأن الله ليس بجسم، انطلاقا من قاعدة التنزيه التى تنفى عن الله أى شبه بالموجودات، وإذا كان الله تعالى لا يعد جسما، فلا يمكن إدراكه بشىء من الحواس، لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام، أو ما يلحق الأجسام، وإذا كان لا يمكن أن يحس، فلا يمكن إذن أن يتخيل، لأن التخيل لا يخرج عن كونه إحضارا لصور المحسوسات بعد غيبتها؛ الله إذن ليس بجسم، وجميع صفات الأجسام كالامتداد فى الطول والعرض والعمق تعد مستحيلة بالنسبة له، وهو – تعالى – منزه عنها وعن جميع ما يترتب على هذا الوصف من صفات الأجسام.

وهكذا فأنت واجد أن ابن طفيل يرتب على نفى صفة الجسمية عن الله تعالى، استحالة إدراكه بشىء من الحواس، واستحالة تخيله، ورؤيته، ويرتب على ذلك أيضا نفى جميع صفات النقص التى يتصف بها كل ما هو جسم، وتنزيه الحق تعالى عنها، فالله تعالى يتصف بجميع صفات الكمال، وهو أحق بها من كل ما يوصف بها دونه، إنه تعالى فوق الكمال والبهاء والحسن، وليس فى الوجود كمال ولا حسن ولا بهاء ولا جمال إلا صادر من جهته وفائض من قبله.

وينفى ابن طفيل عن وجود الله تعالى، صفة العدم، يقول:

"لقد تتبع حمى صفات النقص كلها، فرآه – وجود الله تعالى – بريئا منها، وليس معنى النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم، وكيف يكون تعلق أو تلمس بمن هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته.

فالعدم يحدث فى الموجودات الحادثة، المتغيرة، والله تعالى ليس بحادث ولا متغير، وابن طفيل هنا متأثر بالفارابى.

ونتابع حديث ابن طفيل عن الصفات الإلهية، يقول أن الله تعالى قادر وعالم، فإيجاد العالم يدل على صفة القدرة، كما يدل أيضا على العلم، يقول ابن طفيل بعد إثباته لوجود الله ونفيه صفة الجسمية عنه:

"إذا كان الله تعالى فاعلا للعالم، فهو لا محالة قادر عليه وعالم به".

وهكذا فأنت تجد أن ابن طفيل ينفى عن الله تعالى كل صفات النقص التي تتصف بها الموجودات، حفاظا منه على قاعدة التنزيه، وهو يوحد بين الذات والصفات، متأثرا فى ذلك بالمعتزلة؛ واقرأ معى عبارته التى يقول فيها:

"إن الله تعالى هو المعطى لكل وجود وجوده، فلا وجود إلا هو، فهو الوجود وهو الكمال وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو هو".

د - التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن طفيل :

تضمن مؤلف ابن طفيل "حى بن يقظان" رؤيته فى مجال التوفيق بين الفلسفة والدين، وتتلخص ملامح هذه الرؤية فى بيان أن ما توصل إليه "حى بن يقظان" بمفرده عن طريق التفكير والتأمل فى جزيرته التى عاش فيها بمفرده متوحدا، لا يخالف الدين، كما أراد أن يبين لنا الفرق بين الطريق الذى يعتمد على التأويل والتأمل فى المعانى الروحانية، والطريق الذى يلتزم صاحبه بالاعتماد على ظاهر الآيات، وكيف أن هذا الفارق بين الطريقين لا يلغ أن هناك اتفاقا فى الغاية التى ينشدانها، وإليك بعض التفصيل لملامح هذه الرؤية عند ابن طفيل.

يذكر ابن طفيل - فى أول قصته الفلسفية - احتمالين لكيفية وجود حى، الأول يتمثل فى تخيله أن إنسانا تولد من الأرض دون أن يكون له أم

ولا أب، وذلك فى جزيرة من جزر الهند التى تحت خط الاستواء، وهذه الجزيرة أكثر بقاع الأرض اعتدالا من جهة الهواء، ولعلك تلحظ أن هذا الاحتمال يصطدم مع ما يراه العلم والدين، ثم يشرح لنا كيف تربى حى وانتقل من حال إلى حال، وكيف تكونت الأعضاء لهذا الجسم الذى تعلقت به الروح. والاحتمال الثانى يتخيل فيه ابن طفيل وجود جزيرة واسعة يملكها رجل كانت له أخت منعها من الزواج لأنه لم يجد ما يصلح أن يكون أهلا لها من الرجال، وكان له قريب يسمى يقظان، تزوجها سرا، ولما وضعت طفلا (حى) خافت اكتشاف أمرها، وضعته فى تابوت وألقت به فى الماء، ووصل التابوت إلى الجزيرة النائية وعندما اشتد الجوع بالطفل، بكى بحيث سمعته ظبية فقدت وليدها، حنت عليه وأروته لبنها وأخذت تربيه وتدفع عنه الأذى؛ ويحدثنا ابن طفيل عن تفصيلات حول علاقة حى بالظبية، وكيف كان يعطف عليها حين كبرت، إلى أن أدركها الموت وسكنت حركاتها وتعطلت جميع أفعالها، فحزن عليها أشد الحزن وكان ذلك باعثا له على التفكير فى السبب الذى أدى إلى موتها.

احتمالان لكيفية وجود حى يذكرهما ابن طفيل، أحدهما أن حيا تولد من الأرض دون أن يكون له أم ولا أب، حيث حدث امتزاج بين الحار والبارد، والرطب واليابس، وكان الامتزاج متعادلا بحيث أصبح مهيئا لأن تتعلق به الروح الذى هو من أمر الله تعالى، والآخر (الاحتمال الآخر) التولد عن طريق أب وأم.

ونمضى مع ابن طفيل وقصته المتخيلة، فنجده يتخيل وجود جزيرة قريبة من الجزيرة التى نشأ بها حى بن يقظان، انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين، نشأ فى هذه الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة فى الخير، أحدهما يسمى أبسالا، والآخر يسمى

سلامان، وقد التزما بهذه الملة الجديدة وإن اختلفا فى أن الأول كان يميل إلى التأويل ويبحث عن المعنى الباطنى لا الظاهرى، وكان الثانى - سلامان - أكثر تمسكا بالظاهر، وابتعادا عن التأويل والتأمل، والمعروف أن الميل إلى التأويل مرتبط بالعزلة بعيدا عن الجماعة، أما الميل إلى التمسك بالظاهر فمرتبط بالتعلق بالجماعة.

وهذا يعنى أن أبسالا يمثل رجل الدين الملتزم بالتأويل والتعمق فى المعانى الروحانية، أما سلامان فيمثل الفقيه الذى يبتعد عن التأويل متمسكا بذلك المعنى الظاهرى، وكان هذا الاختلاف فى الرأى أو الاتجاه بين كل من أبسال وسلامان سببا فى افتراقهما، فيذهب أبسال إلى الجزيرة التى نشأ بها حى بن يقظان، مؤثرا التأمل والتفكير، وإن كان لا يعلم بوجود حى بهذه الجزيرة.

ويبين لنا ابن طفيل فى قصته الفلسفية أن حيا كان فى تلك الفترة شديد الاستغراق فى تأملاته، وكان لا يترك مغارته التى يعيش فيها إلا مرة فى الأسبوع لتناول غذائه، إلى أن التقى أبسال حيا، واطمأن كل منهما إلى الأخر، وإن كان التفاهم بينهما متعذرا فى بداية اللقاء نظرا لأن حيا لم يتعلم إلا لغة الحيوانات.

يبدأ أبسال فى تعليم حى الكلام تدريجيا، إلى أن أصبح التفاهم ممكنا بينهما، ويخبر حى أبسالا أنه لا يدرى له أبا ولا أما، ولا ابتداء، أكثر من الظبية التى قامت بتربيته.

يخبر أبسال حيا أن دينا ظهر، يدعو إلى أن نأتمر بجملة من الأفعال، ونتنهى عن جملة أخرى منها، لم يندهش حى بهذا الذى أخبره به أبسال، وهنا يتطابق المعقول (التفكير النظرى) مع المنقول (الذى أخبر به أبسال حيا) والذى يمثل الجانب الدينى، وينظر أبسال إلى حى نظرة تعظيم

واحترام، ويتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون٠

ثم يخبر أبسال حيا عن جزيرته - جزيرة أبسال - وأحوال الناس فيها، ويصف له الفرائض والعبادات، ويتلقى حى ذلك كله ويلتزم به ويأخذ نفسه بأدائه، غير أنه كان يتعجب من أمرين ولا يدرى وجه الحكمة فيهما:

الأول لم ضرب الرسول صلى الله عليه وسلم الأمثال للناس فى كثير مما وصف به أمر العالم الآخر؟

والثانى لم أباح اقتناء الأموال والتوسع فى المأكل اللذين يؤديان إلى الاشتغال بالباطل والابتعاد عن الحق، وكان رأى حى ألا يتناول أحد شيئا من الطعام إلا أقل القليل، وأما الأموال فلم يكن لها معنى عنده، وكان يعتقد أن الناس كلهم يتمتعون بفطر فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس حازمة، ولم يكن يدر ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأى وضعف العزم٠

ومن هنا اشتد إشفاق حى على الناس وطمع أن تتم نجاتهم على يديه، فيتفق مع أبسال فى الذهاب إليهم فى جزيرتهم وإقناعهم بقيمة ونفع التأمل والتأويل، ولكن أصحاب أبسال يبتعدون عنه ويسخطون عليه فى قلوبهم، فييأس من إصلاحهم، ويتجه هو وصاحبه أبسال إلى جزيرتهما، يتأملان ويعبدان حتى أتاهما اليقين٠

تلاحظ فى هذه القصة الفلسفية أن قضية التوفيق بين الفلسفة والدين كانت هدفا من أهداف ابن طفيل، لأنها مشكلة العصر الذى كان فيه، وقد نشب صراع شديد بين أرباب الفلسفة والدين، وراح الفقهاء يطاردون الحكماء، ويحرضون الشعب عليهم، فكان هم الفلاسفة الأكبر أن يبينوا للناس أن الأخذ بالحكمة حكمة، وأن العقل نور من عند الله والشريعة وحى

من الله، والله تبارك وتعالى هو المصدر الواحد لـــهذه وذاك، ولا يمكــن أن يكون الله مصدرا واحدا لنورين متناقضين، ومن ثم فمن المستحيل أن يختلـف العقل والدين، وإن كان هنالك خلاف ففى الظــاهر دون البــاطن، هــذا مــا أوضحه ابن طفيل وما أراد بثه فى رسالته "حى بن يقظان" وقد بين أيضــا أن الخلاف الظاهر ناشئ عن عقلية البشر وفطرتهم الناقصة، لأن الأنبياء عندمـا أدركوا ذلك النقص عدلوا عن مكاشفتهم بالحقائق المجردة، ورمــــزوا إليــها بأوصاف جسمانية مادية وصفوا بها الله تعالى وجنته وما هــو مــن العــالم الآخر، وجاءوا الناس بالفرائض ووصفوا لهم العبادات، وذلـــك لأن النــاس، وإن كانوا "محبين للخير راغبين فى الحق، إلا أنهم كانوا لا يطلبون الحق من طريقه، ولا يأخذونه بجهة تحقيقه، ولا يلتمسونه من بابه، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه".

ومن ثم فإذا رأى المفكر فى الشريعة أقوالا تناقض الحقيقة الفلســفية، فليعلم أن ذلك فى الظاهر، وفى طريقة مخاطبة العامة، وعليه أن يلجــأ إلــى تأويل تلك الأقوال بما يوافق الفلسفة.

وتبقى إشارتان حول قضية التوفيق بين الفلسفة والديــن عنــد ابــن طفيل، الأولى أنه ميز بين مسلك الفيلسوف الذى يؤمن إلى حــد كبـير عــن طريق التفكير العقلى النظرى المجرد، أى المسلك البرهانى، ومســلك رجــل الدين الذى يتخذ التأويل منهجا له ويتعمق فى المعانى الروحانية، وهو قريــب من مسلك الفيلسوف، ومسلك ثالث يمثله الفقيه الذى يرفض التأويل ويتمســك بالظاهر، ورابع وأخير يمثله مسلك الجمهور، أصحاب ســلامان، والمتعلــق بالجوانب الحسية، والمسلك الأول هو مسلك حى، والثــانى مســلك أبســال، والثالث مسلك سلامان، والرابع مسلك الجمهور الذى يؤمـــن عــن طريــق التقليد.

ولعل الذى أراد ابن طفيل التركيز عليه فى قصته الفلسفية هذه، هــو أنه لا تعارض بين المعقول والمنقول، بين الفلسفة والديــن، وأن الفيلســوف يستطيع أن يصل بعقله إلى ما جاء به الشرع، ويقتنع ويلتزم، إذ لا تعــارض بين العقل والدين، بين الحكمة والشريعة.

وأما الإشارة الثانية فتتمثل فى أن هجوم الغزالى العنيف على الفلسـفة والفلاسفة، لدرجة تكفير الفلاسفة القائلين بقدم العــالم، والمنكريــن علــم الله بالجزئيات، وحشر الأجساد، هذا الهجوم كــان مــن الأسـباب القويــة وراء محاولة ابن طفيــل التوفيق بين الفلسفة والدين، ومعروف أن ابن طفيل مــن بين الفلاسفة الذين انتهوا إلى القول بقدم العالم ومالوا إلــى إنكــار علــم الله بالجزئيات وإنكار الحشر الجسمانى.

الفصل الثامن

الاتجاه العقلى عند ابن رشد

ويشمل:

(أ) ابن رشد .... تاريخا ونكبة ومكانة.

(ب) "قدم العالم" عند ابن رشد.

(١) تمهيد.

(٢) نقده لطريقة المتكلمين فى الاستدلال على حدوث العالم.

(٣) نقده للفيض.

(٤) العالم قديم عند ابن رشد.

(ج) التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد.

(د) "السببية" عند ابن رشد.

الاتجاه العقلى عند ابن رشد :

أ - ابن رشد ٠٠٠٠ تاريخا ونكبة ومكانة :

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد سنة ١١٢٦م / ٥٢٠هـ فى قرطبة، وكانت من أعظم المدن بالأندلس، وإليها ينسب جماعة كبيرة من أهل العلم، ونشأ فى بيت ركن إليه العلم والفقه منذ سنين وسنين، فكان جد فيلسوفنا (أبو الوليد محمد بن رشد) من أشهر أهل زمانه تضلعا فى الفقه، ومن أوسعهم تأثيرا فى التيارات السياسية، وقد ولى منصب قاضى القضاة فى الأندلس، وله مباحث فلسفية وفقهية وشرعية، ومجموعة من الفتاوى لا تزال محفوظة حتى اليوم، وتوفى عام ٥٢٠هـ أى بعد مولد حفيده بشهر أو يزيد قليلا[١]، وكان والده أبو القاسم أحمد من كبار الفقهاء وولى قضاء قرطبة، وقد استظهر فيلسوفنا على أبيه الموطأ حفظا، وتعمق فى دراسة الفقه، إضافة إلى جده ووالده، على يد كبار فقهاء عصره[٢] وأداه هذا التعمق إلى وضع كتابه القيم "بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه" ونحا فيه منحا عقليا ٠

وقد تولى ابن رشد وظيفة القضاء فى مختلف بلاد الأندلس، شأنه فى ذلك شأن أبيه وجده، وأضاف فيلسوفنا إلى تعمقه فى الفقه، أنه تعمق فى الأدب وحفظ الشعر، وانصرف بشغف إلى دروس الطب والرياضيات

---

(١) راجع ابن بشكوال، كتاب الصلة فى تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم، ج ٢، ص ٥٤٦، نقلا عن د/ عاطف العراقى، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رد، ط ٥، دار المعارف، ١٩٩٣م، ص ٤٣.

(٢) مثل أبى القاسم بن بشكوال وأبى مروان بن مسرة وأبى بكر بن سمحون وأبى جعفر بن عبد العزيز .ابى عبد الله المازرى، راجع النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص ٤٣.

والحكمة، وجمع ابن رشد بين هذه الميادين العديدة حتى قال عنه ابن الآبـــار فى " التكملة لكتاب الصلة":

"إنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائـــه على أهله، وأنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحوا من عشــرة آلاف ورقة"[١].

وكان لاتصال فيلسوفنا، فى مراكش بالخليفة أبى يعقوب يوسف بـــن عبد المؤمن، تأثير كبير فى مجرى حياة ابن رشد، فكان أبو يعقوب هـــذا ذا ثقافة واسعة، محبا للعلم وأهله مطلعا على الفلسفة وملما بمذاهبها، وكان ابــن طفيل من أقرب المقربين إليه، وقد جمع له العلماء مـــن مختلــف الأنحــاء، وحضه على تكريمهم، وهو الذى لفت نظره إلى ابن رشد، فاســـتدعاه، ودار بينهما حوار فلسفى يكشف عن مدى اطلاع الخليفة على الفلســفة، وحرصــه على قراءة فلسفة أرسطو على وجه الخصوص وإزالة غمـــوض أغراضــه وبعض قلعه عبارته أو عبارة المترجمين عنه، الأمر الذى أدى بـابن طفيـل إلى استدعاء ابن رشد قائلا له:

"لو وقع لهذه الكتب - كتـــب أرســطو - مــن يلخصـــها أو يقــرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيـــك فضل قوة لذلك، فافعل، وإنى لأرجو أن تفى به لما أعلمه من جـــودة ذهنــك وقوة نزوعك إلى الصناعة - يقصد الفلسفة-"[٢].

---

(١) يؤكد لنا هذا تعبير ابن فرحون فى كتابه "الديباج المذهب" عن اتجاه ابن رشد فى الفقـــه، إذ يقول: "وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية".

ج ١، ص ٢٦٩.

(٢) عن ثقافة الخليفة أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، الواسعة، وحبه للعلم وأهله، وحواره مع ابن رشد، ورغبته فى توضيح فلسفة أرسطو، وإزالة ما بها من غموض، راجع:

المعجب فى تلخيص أخبار المغرب، للمراكشى، طبعة مصر، ص ١٥٦ - ١٥٩.

وقد وجد ابن رشد فى تلك المقابلة حافزا شديدا على العمل الفلسفى، كما ذكر ذلك هو بنفسه، فأكب على أرسطو درسا وتحليلا وشرحا وتعليقا حتى كان أول فيلسوف عربى أجاد فهمه وأعاد مذهبه إلى صفائه بعد أن دخلته العناصر الأفلاطونية وأبعدته عن سياقه؛ وذلك بما قدمه من شروح لفلسفة أرسطو أفادت العالمين اللاتينى والعربى حتى يومنا هذا فضلا عن أثرها البالغ فى ترويج فلسفة المعلم الأول فى الأوساط الفلسفية وخاصة فى الغرب.

وبعد وفاة الخليفة أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، خلفه ابنه أبو يوسف الملقب بالمنصور (١١٨٤ - ١١٩٨) وقد افتتح عهده بتكريم شديد لابن رشد، الذى بلغ إذ ذاك أسمى منزلة، مما حرك غيرة الفقهاء والمتزمتين منه، فكان أن هبت فى وجهه عاصفة قادها هؤلاء، رموه فيها بالكفر والزندقة، وأوغروا صدر الخليفة عليه، الأمر الذى أدى إلى غضبه منه ونقمته عليه، فجمع أعظم فقهاء قرطبة وقضاتها، مستجوبين ابن رشد، ومقررين أن تعاليمه كفر محض، ولاعنين من يقرأها، وقاضين على صاحبها - ابن رد - بالنفى، فنفى إلى قرية يهودية تقع على مسافة نحو خمسين كيلو مترا إلى الجنوب الشرقى من قرطبة وتدعى اليسانة[١].

---

[١] تجدر الإشارة إلى أن المؤرخين اختلفوا فى أسباب النكبة التى حلت بفيلسوفنا، فمنهم من قال أن مخاطبة ابن رشد للخليفة بغير كلفة لم ترق المنصور إذ كان يخاطبه بقوله "إسمع يا أخى"، ومنهم من أرجع غضب الخليفة ألى أن ابن رشد لقبه فى كتاب الحيوان بملك البربر، ومنهم من ذهب إلى أن الصلات الطيبة التى كانت تربط ابن رشد بأخى المنصور والذى كان ينافسه على العرش، هى السبب فى غضب الخليفة عليه وإن كنا أميل إلى إرجاع نكبة ابن رشد إلى أسباب دينية وفلسفية، ويحملنا على هذا الميل، أن المنصور لم ينتقم على ابن رشد إلا إرضاء لأخصامه، بدليل أن نقمته اقتصرت على النفى دون الإعدام، وأنه بعد عودته إلى

وكانت هـذه النكبة شديدة الوطأة على التـأليف الفلسـفى، إذ أمـر الخليفة بإحراق كتب الفلاسفة ما عدا كتب الطب والحسـاب ومبـادئ علـم الهيئة، ولما هدأت الحال أصدر الخليفة أمرا بإخلاء سبيل ابن رشـد وإباحـة الفلسفة.

وتوفى ابن رشد بمراكش فى العاشر من ديسمبر سنة ١١٩٨ (مسـاء الخميس ٩ صفر من عام ٥٩٥ هـ)، وله من العمر اثنتان وسبعون سنة، ثـم نقل رفاته بعد ثلاثة أشهر إلى قرطبة حيث دفن مع الراحلين مـن أسرته، وحيث توارى آخر علم من أعلام الفلسفة اليونانية - العربية[١].

وكما يذهب الدكتور عاطف العراقى، وهو من أعمق المتخصصيـن فى ابن رشد فى عصرنا الحالى، فقد عايش حياة الرجل وفلسفته أكـثر مـن أربعين عاما، فجاءت مؤلفاته العديدة عنه، سهلة، يسيرة، عميقـة، نقـول، يرى الدكتور عاطف العراقى، أن أهم ما يميز الاتجاه الخاص بـابن رشـد، إيمانه بالمبادئ اليقينية البرهانية والمناداة بتطبيقها على الفلسـفة واعتبارهـا محكا للنظر السليم، وإليك عبارته التى تؤكد ذلك، "أعنى بالحكمة النظر فـى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان، والأقاويل البرهانية قليلة جدا حتـى أنها كالذهب من سائر المعادن، والفلاسفة يبحثون على أساس هذا البرهـان، فهم قد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان، بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة"[٢].

مراكش وتحرره من الضغط الدينى فى الأندلس، عفا عنه واستقدمه إليه وأعاده إلى سـالف نعمته.

(١) حنا الفاخورى، الدكتور خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، منشورات دار الجيل، بـيروت - لبنان، الجزء الثانى، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م، ص ٣٨٧.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، القاهرة، ١٩٠٣، ص ١٠١.

وفى الصفحات التالية طرف من خبر الاتجاه العقلى عند ابن رشد، يظهرنا على إيمانه بالمبادئ اليقينية البرهانية، وتأثره الواضح بأرسطو .

(ب) (قدم العالم) عند ابن رشد:

يعتبر ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) أول وآخر أسطوطالى عظيم على المسرح الفلسفى فى الإسلام، فمذهب ابن رشد مذهب يتخذ من العقل هاديا، ومن مبادئ المنطق ركيزة له وأساسا، ومن هنا كانت نزعته، نزعة تواكب العقل والعقل يواكبها، حتى أصبح ابن رشد بحق فيلسوف العقل فى الإسلام، بحيث لا تذكر كلمة العقل، إلا ويذكر معها اسم ابن رشد، وفلسفة ابن رشد، ومنهج ابن رشد[١].

وقد كان إنتاج ابن رشد الفلسفى من الفخامة والتنوع بمنزلة كبار فلاسفة المشرق، إلا أن إنتاجه هذا يتميز بأمرين عن إنتاج العلميين المشرقيين، الفارابى وابن سينا، هما دقته فى تفسير نصوص أرسطو، وأمانته فى معالجة موضوع الصلة بين الفلسفة والشريعة.

---

[١] الدكتور عاطف العراقى، "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"، ط ٢، دار المعارف، ١٩٨٦م، ص ٥٣٠.

وقد اهتم ابن رشد اهتماما كبيرا بالبحث في مشكلة "الحدوث والقدم"، كما اهتم بها كثيرٌ من متكلمى وفلاسفة العرب. وإذا كان يقول بقدم العالم -كما سنرى- فإنه كان حريصا على نقد المتكلمين - وخاصة الغزالى - الذين قالوا بحدوث العالم من ناحية، ومن ناحية أخرى نراه ينقد فلاسفة الأسلام - وخاصة الفارابى وابن سينا - الذين قالوا بالفيض، وبهذا يكون تصوره للعلاقة بين العالم والله تعالى مختلفا عن تصور علماء الكلام - وخاصة الأشاعرة - له، بل ومختلف أيضا عن تصور الفلاسفة السابقين عليه مثل الفارابى وابن سينا اللذين انتهيا إلى القول بالصدور أو بالفيض. وقبل أن نعرض لقول ابن رشد بقدم العالم، لنا أنْ نشير إلى نقده للقائلين بالحدوث من جهة، وللقائلين بالفيض من جهة أخرى.

(أ) نقده لطريقة المتكلمين فى الاستدلال على حدوث العالم

لقد هاجم الغزالى الفلاسفة، قاصدا الكشف عن تناقضاتهم متهماً إياهم - وابن سينا خاصة - بعدم التزام ما شرطوه فى المنطق فى قسم البرهان فى مؤلفاتهم فى الإلهيات؛ وقد كتب ابن رشد كتابه "تهافت التهافت" ليبين أنّ الغزالى نفسه لم يلتزم فى ردوده شروط البرهان، وإنما سلك مسلكا سفسطائياً فى أكثر أقاويله منحياً باللائمة على ابن سينا الذى انحرف عن الطريقة البرهانية، وانساق مع إشكاليات المتكلمين الجدلية، والأشاعرة منهم بكيفية خاصة [١]. وعلى هذا فقد تصدى ابن رشد لنقد المذهب الأشعرى الذى كان يصدر عن الغزالى فى دعاويه.

---

[١] الدكتور محمد عابد الجابرى، "بنية العقل العربى". ط١ بيروت. لبنان ١٩٨٦م، ص ٥٣٠

ونقد ابن رشد الطريق الجدلي، راجعٌ إلى أنّه يؤمن بالمبادئ اليقينية البرهانية، وأنّه ينادي بتطبيق هذاالطريق البرهاني على دراسة المشكلات الفلسفية، ويعتبر هذا البرهان محكاً للنظر الصادق السليم، دليل ذلك قول ابن رشد:(١)

"إنّ الحكمة هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان"

والمعروف أنّ الأشاعرة اعتمدوا في الاستدلال على حدوث العالم، نظرية الجوهرالفرد، وقد تصدى ابن رشد لنقد طريقتهم هذه مشيراً بادئ ذي بدء إلى أنها تنبني عندهم، على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم، إحداها: أنّ الجواهر لا تنفك عن الأعراض، أي لا تخلو منها، والثانية: أنّ الأعراض حادثة، والثالثة: أنّ ما لا ينفك عن الحوادث حادث.

أمّا المقدمة الأولى، فيقول بشأنها، إنهم إنْ عنوا بالجواهر، الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها، فهي مقدمة صحيحة، وإنْ عنوا بها الأجزاء التي لا تتجزأ، وهذا ما يقصدونه، ففيها – أي في هذه المقدمة – شكٌ ليس باليسير، ذلك أنّ وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند(٢)، إذن فقبل أنْ نقول: "الجواهر المفردة لا تنفك عن الأعراض، يجب أنْ نكون قد أثبتنا الجوهر الفرد وعرفناه بنفسه، والأشعرية لم يستطيعوا إثبات الجوهر الفرد إلاّ بأدلة خطابية، مثل قولهم إنّ الفيل أعظم من النملة، لأنّ فيه من الأجزاء أكثر مما فيها، ويستخلصون من ذلك أنّ

---

(١) راجع الدكتور عاطف العراقي، "المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد"، ط١، دار المعارف، ١٩٨٠م، ص ٤٧ – ٤٨.

(٢) ابن رشد "الكشف عن مناهج الأدلة"، القاهرة – المكتبة المحمودية ط ١٩٦٨م ، ص٤٦-٤٧.

أجزاء الفيل متناهية العدد مثلها مثل اجزاء النملة، لأن لو كانت أجزاؤهما غير متناهية، صح القول أنّ أجزاء النملة أقل من أجزاء الفيل، ولما كانت أصغر منه. وهذا فى نظر ابن رشد غلطٌ، وهذا الغلط "إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة،فظنوا أنّ ما يلزم فى المنفصلة يلزم فى المتصلة "ذلك أنّ هذا الذى قالوه إنّما يصدق فى العدد. " فنقول إن عدداً أكثر من عدد، من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعنى الوحدات وأنما الكم المتصل، فليس يصدق ذلك فيه، ولذلك نقول فى الكم المتصل أنه أعظم وأكبر، ولا نقول إنه أكثر وأقل، ونقول فى العدد أكثر وأقل، ولا نقول أكبر وأصغر"[1].

وأمّا المقدمة الثانية وهى القائلة: "إنّ جميع الأعراض حادثة" فهى مشكوكٌ فيها، وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه فى الجسم، وذلك إنّا إنّما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق فى النقلة من الشاهد فى كليهما إلى الغائب، أى أنّ نحكم بالحدوث على ما نشاهد منها قياساً على ما شاهدناه، فقد يجب أنّ نفعل ذلك فى الأجسام، ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام" وبالتالى نستغنى عن فكرة الجوهر الفرد ذاته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلاحظ ابن رشد أنّ المشكلة ليست فى القول بحدوث الأجسام التى من جنس الأجسام الأرضية التى نشاهدها، وإنما المشكلة هى:

"إنّ الجسم السماوى، وهو المشكوك فى الحاقه بالشاهد، الشك فى أعراضه كالشك فى حدوثه نفسه لأنّه لم يحس حدوثه، لا هو ولا أعراضه،

---

[1] نفسه، ص ٤٧.

ولذلك يجب أنْ نجعل الفحص عنه من أمر حركته (كما فعل أرسطو)، وهى الطريقة التى تفضى بالسالكين إلى معرفة الله بيقين"[١].

أمّا طريقة الأشاعرة، فلا تؤدى إلى يقين، لأنّها تقوم على قياس غائب (الجسم السماوى) على شاهد (الأجسام الأرضية)، ليسا من طبيعة واحدة، أو على الأقل لم يثبت أنهما من طبيعة واحدة"[٢]، وقياس الغائب على الشاهد "دليل خطابى إلاّ من حيث تكون النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند اليقين باستواء طبيعة الشاهد والغائب"[٣].

وأمّا المقدمة الثالثة،و هى القائلة "إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث"، فهى مقدمة يمكن أنْ تُفهم على معنيين:

أحدهما أنّ ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلوا من آحادها؛ والمعنى الثانى: ما لا يخلو من واحدٍ منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه.

فأمّا هذا المفهوم الثانى فهو الصادق، أى ما لايخلو عن عرضٍ ما مشار إليه، وذلك العرض حادث، فإنه يجب ضرورة أنْ يكون الموضوع له (الحامل للغرض المذكور) حادثاً، لأنّه إنْ كان قديماً فقد خلا من ذلك الغرض) وقد كنا فرضناه لا يخلو.

وأمّا المفهوم الأول: وهو الذى يريدونه، فليس يلزم عنه حدوث المحل، أى الذى لا يخلو من جنس الحوادث، لأنّه يمكن أنْ يتصور المحل، أى

---

[١] نفس المصدر، ص ٤٩.

[٢] يجعل أرسطو الجسم المادى من طبيعة خاصة هى الأثير.

[٣] "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٥٢.

الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، أى متضادة (كالسواد والبياض) وإما غير متضادة، كأنك قلت: حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثير من القدماء فى العالم أنه يتكون واحدا بعد آخر، ويرد عليهم ابن رشد- قائلا [1]:

"إن هذا لا ينفعهم لأنهم لم يفطنوا أن هذا صحيح فقط بالنسبة للحركة المستقيمة، أما بالنسبة للحركة الدائرية فلا، فإذا تعاقبت الأعراض تعاقبا دائريا مثل "إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض، فقد ابتلت الأرض، وان كان ابتلت الأرض، فقد كان مطر، وإن كان مطر فقد كان غيم". وتعود السلسة نفسها.. فأنة لايلزم انقضاء، ولا نهاية له قبل حدوث عرض معين كالمطر مثلا".

وهكذا يرى ابن رشد، أننا إذا فرضنا أن العالم محدث، لزم أن يكون له فاعل محدث، بيد أن هذا المبدأ يعرض له الشك، إذ أن المحدث لا نستطيع جعله أزليا محدثا، فمن جهة كونه محدثا، فلأنه يفتقر إلى محدث، وهذا المحدث إلى محدث إلى ما لانهاية، وذلك بطبيعة الحال مستحيل، أما كونه أزليا، فإنه يجب تبعا لهذا أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث، إذ لو قبلوا- المتكلمون-أن يسلموا بفعل حادث عن فاعل قديم، فإن المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل. ولكن من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث ؛ هذا بالإضافة إلى أنَّ الفاعل إذا كان يفعل حيناً، ولايفعل حيناً آخر، فلابد أنْ ينشأ فى ذهننا سؤالٌ عن العلة التى صيرّته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى، فيسأل أيضاً فى تلك العلة، ويمر الأمر إلى غير نهاية[2] وينتهى ابن رشد من نقده للحدوث

---

[1] نفس المصدر، ص ٥٢ – ٥٤.

[2] الدكتور عاطف العراقى، "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد" ، ص٥٤

وجديرٌ بالإشارة أنَّ الدكتور عاطف العراقى-وهو من الباحثين المُجيدين فى فلسفة ابن رشد-يعلق على هذا النقد بقوله: إنه –نقد ابن رشد– يقوم على مطلب عقلي، اذ ما المبررات التى دعت إلى هذا =

عند المتكلمين إلى القول بأنّ آراءهم بالنسبة لهذا الدليل لا تعدو كونها قياساً جدلياً لا يرقى إلى المستوى البرهان اليقيني.

(ب) نقد ابن رشد "للفيض"

قد لانجد فى تاريخ الفلسفة العربية فيلسوفاً نقد القول بالفيض، أكثر من نقد الفيلسوف الأندلسي ابن رشد، وكان هدفُه من ذلك الرجوع إلى مذهب أرسطو، بالإضافة إلى أنه لا يجد مبرراً عقلياً واحداً يؤدى إلى القول بالفيض أساساً[١]؛ ومن هنا – فيما يذهب ابن رشد – نقول برأيٍ آخر يُفسر لنا كيفية صدور الكثرة عن الواحد، وبحيث لا نقع فيما وقع فيه الفارابى وابن سينا فى المشرق العربى.

فمآخذ ابن رشد على الفارابى وابن سينا، سواء فى "تهافت التهافت" أو فى "الشروح" كثيرة وحاسمة، فهو يذهب إلى أنّ هذين الفيلسوفين الآخذين بالأفلاطونية الجديدة، فى استغراقهما فى مشكلة التوفيق، قد قصرا عن إدراك مدىالخلاف بين أرسطو وأستاذه أفلاطون، ولا سيما الحملة التى ساقها أرسطو على نظرية المثل الأفلاطونية، أو قللاً من شأن هذا الخلاف [٢]؛ ثم

=التغير،وصيّرته على حالة دون حالة أخرى ؟ فإذا حدث ثمة شيء فلابد أنْ تكون هناك علة تستوجب هذا الحدوث، وإذا أجاب المتكلمون عن هذا الاعتراض بقولهم إنّ الفعل الحادث، كان بإرادة قديمة، فإنّ هذا لايحل الإشكال، لأنّ الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول، وإذا كان المفعولُ حادثاً وجب أنْ يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثاً، ووضع الارادة نفسها على أنها للفعل المتعلق بالمفعول، شيء لا يعقل، وهى تشبه فرضنا لمفعول بلا فاعل، فإنّ الفعل غير الفاعل وغير المفعول، وغير الإرادة، والإرادة شرط الفاعل لا الفعل. (راجع، المنهج النقدى ١٠٠، ص٥٨-٥٩)

[١] الدكتور عاطف العراقى، "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"، ص ٢٠١.

[٢] راجع الدكتور ماجد فخرى، "تاريخ الفلسفة الاسلامية" الترجمة العربية، ص ٣٨٧.

إنَّ نظـام الفيض الـذى هـو من فلسفتهما الكونيـة والماورائيـة بمثابــة حجـر الزاوية، لا يمت إلى أرسـطو بصلـة، وإذا نسباه إلـى أرسطو، شوّها مذهبـه تشويهاً تاماً [١].

فابن رشد لم يقل بالصدور، وبهذا يكون تصوره للعلاقة بين العالم والله مختلفاً عن تصور علماء الكلام- وخصوصاً الأشاعرة - له، بل ومختلفٌ عن تصور الفلاسفة السابقين عليه مثل الفارابى وابن سينا، اللذين انتهيا إلى القـول بالصدور أو الفيض[٢].

يقول ابن رشد[٣] :

".. وأمّا ما جرت به العامة من أهل زماننا بأنْ يُقال أنَّ المحـرك الكذا، صدر عنه محرك كذا أو فاض عنه، أو لزم، ما أشبه هذه الألفـاظ، فشـيءٌ لا يصح مفهومه على هذه المبادئ المفارقة، فإنَّ الفاعل، ليس يصدر عنـه شـيءٌ إلاّ إخراج ما بالقوة إلى الفعل، وليس هاهنا قوة ولذلك ليس هناك فاعل، وإنمـا ثم عقل ومعقول، ومستكمل ومستكمل به، على الحال الـذى تستكمل الصنـائع بعضها ببعض، وذلك بأنْ تأخذ بعضُها مبادئها من بعض، وترجع فيما تـأخذه من ذلك،إلى أنْ تأخذ جميع مبادئها من الصناعة الكلية المحيطة بها". وإذا كان القدماء قد ذهبوا إلى أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد، فإنَّ مـرد ذلـك أنهم رأوا أنَّ المبدأ واحدٌ للجميع، والواحـد يجـب ألاّ يصـدر عنـه إلاّ واحـد" [٤]،

---

[١] راجع الدكتور ماجد فخرى، "تاريخ الفلسفة الاسلامية" الترجمة العربية، ص ٣٨٧.

[٢] الدكتور عاطف العراقى،" النزعة العقلية.."، ص ١٢٧.

[٣] ابن رشد، "تفسير ما بعد الطبيعة"، المجلد الثالث، ص ١٦٥٠

[٤] " تهافت التهافت"، ص ٤٧. ويرى ابن رشد أنَّ القدمـاء أنكـروا فيضـان المبـادئ المفارقـة عـن المبـدأ الأول، على النحو الذى وُجد عند كل من الفارابى وابن سينا، وأقّروا بنحو آخر من تفسير=

ويذهب ابن رشد إلى القول أنه لا يلزم عن سريان القوة الواحدة فى أشياء كثيرة أنْ يكون فى تلك القوة كثرة، وليس من الممتنع تصور الكثرة تصوراً واحداً، وقد نجد الأجرام السماوية كلها فى حركتها اليومية تتصور هى وفلك الكواكب الثابتة تصوراً واحداً بعينه، فإنّها تتحرك بأجمعها فى هذه الحركة عن محركٍ واحد، وهو محرك فلك الكواكب الثابتة، ونجد لها أيضاً حركاتٍ تخصها مختلفة، فوجب أنْ تكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة، متحدين من جهة أخرى، وهو من جهة ارتباط حركاتهم بحركة الفلك الأول"[1] فليس هناك صدور ولا لزوم ولا فعل، حتى نقول إن الفعل الواحد يلزم أنْ يكون عن فاعل واحد، بل هناك علة ومعلول على جهة ما نقول، إن المعقول علة العاقل، وإذا كان ذلك كذلك، فلا يمتنع فيما هو بذاته عقل ومعقول أنْ يكون علة الموجودات شتّى من جهة ما يعقل منه أنحاء شتّى، وذلك إذا كانت تلك العقول تتصور منه على أنحاء مختلفة من التصور" [2].

ويذهب ابن رشد، إلى أنّ قول ابن سينا– وغيره من المفكرين – بأنّ الفاعل الأول لا يصدر عنه إلاّ واحد، يناقض قولهم إن الذى صدر عنه

= الكثرة وارتباطها بالمبدأ الأول، إذ أنّهم اعتقدوا أنّ جميع المبادئ المفارقة، وغير المفارقة، فالضة عن المبدأ الأول، وبفيضان هذه القوة الواحدة صار العالمُ بأسره واحداً، و بها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يقوم فعلاً واحداً، كالحال فى بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء والأفعال، فإنّه إنّما صار عند العلماء واحداً موجوداً بقوة واحدة، فقيه فاضت عن الأول، إذ أنّ السماء عندهم بأسرها بمنزلة حيوانٍ واحد، والحركة اليومية التى لجميعها هى كالحركة الكلية للحيوان؛ والحركات التى لأجزاء السماء هى كالحركات الجزئية التي لأعضاء الحيوان. (تهافت التهافت، ص ٦٠).

[1] نفس المصدر، ص ٦١.

[2] "تفسير ما بعد الطبيعة"، جـ٣، ص ١٦٤٨.

الواحد الأول شئٌ منه كثرة، لأنّه يلزم أنْ يصدر عن الواحد واحد، إلاّ أنّ هذا لا بد أنْ يؤدى بهم إلى القول بأنّ الأوائل كثيرة[١].

بل إنّ ابن رشد يصف هذه الأشياء بالخرافات، ويقول كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابى وابن سينا، لقد نتج عن ذلك أنْ قلدهما الناس، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة[٢].، وهو -ابن رشد- يعنى بذلك أنّ أرسطو وقُدامى الفلاسفة لم يقولوا بذلك.

ويرى ابن رشد أنّ الموقف الصحيح هو القول بأنّ المعلول الأول فيه كثرة، ولابد أنْ يكون من هذه الكثرة واحد، فوحدانيته اقتضت أنْ ترجع الكثرة إلى الواحد؛ وتلك الوحدانية التى صارت بها الكثرة واحداً، تعد معنىً بسيطاً صدرت عن واحد بسيط [٣].

وهذا الترابط بين الوحدة والكثرة، يظهر أيضاً إذا ربطنا بين وجود الشيء والغاية منه، فالذى يعطى الغاية فى الموجودات المفارقة للمادة، هو الذى يعطى الوجود، لأنّ الصورة والغاية واحدة فى هذا النوع من الموجودات؛ يقول ابن رشد:

".. ولذلك يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ جميع هذه المبادئ، فإنّه فاعل وصورة وغاية، وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه، وهى الحركة التى تطلب بها غاياتها التى من أجلها خلقت، وذلك بيّن بالنسبة

---

(١) و (٢) " تهافت التهافت"، ص ٦٥ نقلاً عن "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد"، ص ٢٢٠.

(٣) "تهافت التهافت"، ص ٦٥.

للموجودات المادية عن طريق طبعها، وبالنسبة للإنسان عن طريق الإرادة."[١]

ويرى الدكتور عاطف العراقي [٢] أنّ ما يراه ابن رشد يعتبر حلاً للإشكال الذى نشأ عن قول فلاسفة الفيض أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد، ثم وصفهم فى ذلك الواحد الصادر كثرة، إذ أنّ الكثرة عن غير علة، بالإضافة إلى أننا لا نعدم التساؤل فنقول: لم أختصت العلة الثانية بأنْ يوجد فيها كثرة دون العلة الأولى؟ ولو فهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطو، ومذهب من تبعه من المشائين، لما قالوا بالفيض أو الصدور. وهكذا استطاع ابن رشد تفسير العلاقة بين الواحد والكثير دون اللجوء إلى القول بالفيض على النحو الذى يوجد عند أسلافه، ولهذا يكون من الخطأ تأويل بعض آراء ابن رشد فى هذا المجال على أنّها تتجه نحو المذهب الأفلوطينى، فنقده لأسلافه، واتجاهه اتجاهاً أرسطياً، وتوكيده الترابط الضرورى بين أجزاء الوجود سماوياً كان أو أرضياً، والوصول من هذا كله إلى أنّ مُعطِى الرباط هو مُعطِى الوجود، كل هذا يُعد دليلاً على بعده عن الاتجاه الأفلوطينى بُعداً تاماً.

وننتقل الآن إلى الحديث عن رأى ابن رشد فى مسألة "خلق العالم" وميله إلى القول بالقدم فيها.

---

[١] نفس المصدر، ص ٦٠– ٦١.

[٢] راجع "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"، ص ٢٠٧ – ٢٠٨؛ ص ٢٢٣.

(جـ) "قدم العالم" عند ابن رشد

عالج ابن رشد نظرية العالم معالجة متكاملة فى كتبه الشخصية الثلاثة، ونقصد بها "تهافت التهافت"، و "فصل المقال" و "مناهج الأدلة"؛ يقول فى "تهافت التهافت" [١]:

".. القوم لمّا أداهم البرهان إلى أنّ هاهنا مبدأ محركاً أزلياً ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء، وأنّ فعله يجب أنْ يكون غير متراخ عن وجوده، لزم أنْ يكون لفعله مبدأ كالحال فى وجوده، وإلاّ كان فعلُه ممكناً لا ضرورياً، فلم يكن مبدأ أولاً فيلزم أنْ يكون أفعال الفاعل الذى لا مبدأ لوجوده ليس بها مبدأ كالحال فى وجوده" ويقول أيضا" [٢]:

".. فكيف يمتنع على القديم أنْ يكون قبل الفعل الصادر عنه الآن فعلٌ، وقبل ذلك الفعل فعل، ويمر ذلك فى أذهاننا إلى غير نهاية، كما يستمر وجوده- أعنى الفاعل- إلى غير نهاية، فإن من لا يساوق وجوده- الفاعل إلى غير نهاية - الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة أنْ يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمانٌ محدود، ومن يضع أنّ القديم لا يصدر عنه إلاّ فعلٌ حادث، فقد وضع أنّ فعله بجهة ما مضطر، وأنه لا اختيار له من تلك الجهة من فعله".

واستمع إليه يقول أيضاً [٣]:

---

[١] ص ٢١؛ ويقصد بالقوم الفلاسفة.

[٢] "تهافت التهافت"، ص ٩٦ - ٩٧.

[٣] نفس المصدر السابق، ص ٩٧.

"..لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلق الشرعُ أخصُ بـه من إطلاق الأشعرية، لأنّ الفعل بما هو فعل محدَث، وإنّما يُتصور القدم فيـه، لأنّ هذا الإحداث والفعل المحدث ليس لـه أول ولا آخر، ولذلك عسر على أهل الإسلام أنْ يسمى العالمُ قديماً، والله قديم، وهم لا يفهمون من القديـم إلاّ مـا لا علة له، وقد رأيت بعض علماء الإسلام قد مال إلى هذا الرأى".

وتقدم لنا هذه النصوص دليلاً قوياً على "قدم العالم" عند ابن رشـد، وان كان قدماً من نوعٍ معين، فالله تعالى عند ابن رشد، قديم، وهـذا لا شـك فيـه، والقديم لابد وأنْ يكون فعلهُ قديماً مثله، إلاّ إذا كان هناك ما يحـول دون إتمـام هذا الفعل، وهو مالا يليق بالله، العالم إذن، وهو من فعل الله، لابد وأنْ يكـون قديماً مثل فاعله، واستمد ابن رشد، بمهارة، هذا الدليل من ذات طبيعة الله[1].

ويتضح أيضاً أنّ ابن رشد يريد أنْ يوحـى بـأنّ النظـرة الفلسـفية "الخلـق قديم" لا تتعارض مع النظـرة القرآنيـة، وأنّ مفهوم "الحدوث" الـذى ذكـر فـى القرآن لا يتضمن بالضرورة عنصر الزمان، وأنّ الأشاعرة بالتالى، هم الذيـن قدموا تأويلاً خاطئاً لتصور القرآن السليم.

فالقول بأنّ العالم من صنع الله تعالى لا يرقى إليه شك، أمّا أنْ يكون قد صنعه من عدم وفـى زمـان، كمـا يـرى المتكلمـون، فـأمر لا يوضحـه النـص تماماً، فليس فى القرآن آية واحدة تنص على "أنّ الله كان موجـوداً مـع العـدم المحض"، وأنّ العالم وُجد بعد أنْ لم يكن، بل الذى يبدو فـى عددٍ مـن الآيـات القرآنية هو العكس، وهو أنّ صورة العالم محدَثة، فى حين أنّ زمانه، ومادتـه كليهما أزليان.

---

[1] الدكتورة زينب محمود الخضيرى، "أثر ابن رشـد فى فلسـفة العصـور الوسـطى"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م، ص ٢٢١ وما بعدها.

فالآية، "هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش" [١] تفترض أزلية الماء، والعرش، والزمان الذى هو مقياس وجودهما.

وكذلك الآية، "ثم استوى إلى السماء وهى دخان"[٢]، فهى تفترض أنّ السماء خُلقت من مادة قديمة، هى الدخان[٣]:

وهنا يعلن ابن رشد صراحة أنّ هناك العديد من آيات القرآن الكريم، لو أُخذت على ظاهرها لدلت على أنّ الخلق ليس من عدم، كما أنّه ليس فى زمان، بل هو خلقٌ قديمٌ لأنّ الزمان والوجود أزليان، أو بتعبيره هو"إن نفس الوجود والزمان مستمرٌ من الطرفين"[٤].

والشرع لم يقترح فى لفظه معنى "الحدوث" الذى فى الشاهد، وإنْ جاء فيه التمثيل مطابقاً لذلك المعنى، تنبيهاً منه للعلماء على أنّ "حدوث العالم" ليس هو مثل الحدوث الذى فى الشاهد؛ "وإنما أُطلق عليه لفظ الخلق، ولفظ الفطور، وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين، أعنى لتصور الحدوث الذى فى الشاهد، وتصور الحدوث الذى أدى إليه البرهان عند العلماء فى الغائب"[٥]

وهنا يعرض ابن رشد للمتكلمين - ولا سيما الأشاعرة والغزالى - فينقض آراءهم، ويبسط نظرته المشائية فى كثيرٍ من التفصيل، وخلاصة القول أنّهم " لمّا صرحوا أنّ الله مريدٌ بإرادة قديمة، ووصفوا أنّ العالم محدَث، قيل

---

[١] سورة الحديد، الآية ٤.

[٢] سورة فصلت، الآية ١١.

[٣] راجع، "فصل المقال.."، ص ٢١ - ٢٢.

[٤] نفس المصدر، ص ٢٢.

[٥] " الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ١١٩ - ١٢١

لهم: كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة؟ فقالوا إن الإرادة القديمة تعلقت بإيجاده فى وقتٍ مخصوص، وهو الوقت الذى وُجد فيه، فقيل لهم: إنْ كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدِث فى وقت عدمه هى بعينها نسبته منه فى وقت إيجاده، فالمحدث لم يكن وجودُه أولى منه فى غيره، إذا لم يتعلق به فى وقت الوجود فعلٌ انتفى عنه فى وقت العدم، وإنْ كانت مختلفة فهناك إرادة حادثة ضرورة، وإلاّ وجب أنْ يكون مفعولاً محدثاً عن فعل قديم، فإنّه ما يلزم عن ذلك فى الفعل يلزم فى الإرادة؛ وذلك أنّه يُقال لهم إذا حضر الوقت وقت وجوده فوُجد، هل وُجد بفعلٍ قديم أو بفعل محدث؟ فإنْ قالوا بفعل قديم، فقد جوّزوا وجود المحدَث بفعل قديم، وإنْ قالوا بفعلٍ محدث لزمهم أنْ يكون هناك ارادة محدثة. فإنْ قالوا الإرادة هى نفس الفعل فقد قالوا محالاً.."[1]

ولا يعنى كون العالم قديماً مثل الله أنه لا علة له مثله أيضاً، وربما يكون هذا هو المعنى الشائع لتعبير القديم، وهو المعنى الذى يتمسك به علماء الكلام، وهو الذى تسبب فى حدوث البلبلة بالنسبة لمشكلة العالم؛ إنّ القديم فيما يقول ابن رشد، يمكن أنْ تكون له علة، ومن هنا فهو حادث بمعنى أنه معلول، وإنْ كان قديماً زماناً، بمعنى أنّ حدوثه قديمٌ منذ الأزل، وكان الشرع أدقُ من كل علماء الكلام عندما استخدم لفظة "الخلق" بدلاً من "الحدوث"، فى حديثه عن أصل العالم؛ فالخلق يُشير إلى معنى العلة أكثر مما يشير إلى الإيجاد فى زمان.

---

[1] نفس المصدر، ص ١٠٢– ١٢١.

ويمكن أن نسمى هذا النمط من الحدوث بـ "الحدوث الذاتى"، كما سماه الجرجانى فى تعريفاته[١]

فالعالم، فى رأى ابن رشد، من صنع الله تعالى، وبالتالى فهو، أى العالم، قديمٌ لو نُظر إليه من حيث نتيجه لفعل الله، ومحدثٌ من حيث أنّ له علة هو الله تعالى؛ويمكننا القول أنّه محدثٌ منذ الأزل، أو محدث قديم الحدوث[٢].

و"حدوث العالم" عند ابن رشد، حدوثٌ مستمرٌ وأزلى، وهو ليس حدوثاً "مطلقاً" ويختلف ابن رشد مع المتكلمين من حيث أنّ " الإحداث الدائم" عنده أحق باسم الإحداث من ذلك "المنقطع"؛ بينما العكس هو الصحيح عند المتكلمين، وقد تمسك ابن رشد بالحدوث المستمر لأنه أدّل على قدرة صانعه، إذا ينطوى على فكرة استمرار القدرة على الفعل، بينما الإحداث المنقطع يشير إلى إثبات قدرة سبقها عجزٌ لدى الصانع، وفى هذا تقليلٌ من شأن الفاعل القادر على كل شئ [٣]

يقول ابن رشد-حول هذا المعنى [٤]:

---

[١] يُفرق الجرجانى بين الحدوث "الحدوث بعامة" وهو عبارة عن وجود شيء بعد عدمه ". و"الحدوث الذاتى" وهو "كون الشيء مفتقراً في وجوده إلى الغير". أمّا "الحدوث الزمانى" فهو "كون الشيء مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً" ، ويقول الجرجانى بعد ذلك مقارناً بين "الحدوث الذاتى" و"الحدوث الزمانى": "والأول أعم مطلقاً من الثانى".

(تعريفات الجرجانى، استانبول، سنة ١٣٢٧هـ،ص٥٦).

[٢] الدكتورة زينب محمود الخضيرى: "أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى"، ص ٢٢٣

[٣] الدكتور ماجد فخرى: " ابن رشد" دائرة معارف البستانى، ص٩٨

[٤] "تهافت التهافت"، ص ١٦٢

".. وأما إن كان العالم قديما بذاته، وموجداً لا من حيث هو متحـــرك، لأن كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة، فليس له فاعل أصلا، وأمـــا إن كـــان قديما بمعنى أنه فى حدوث دائم، وأنه ليس لحدوثه أول، ولا منتهى، فإن الذى أفاد "الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذى أفاد " الإحـــداث المنقطـــع"، وإنما سمت الحكماء العالم قديما تحفظا من الذى هو من شيء وفـــى زمـــان وبعد العدم".

وهذا "الإحداث المستمر" إنما يتصور إذا تصورنا معنى الحركة" فلمـــا كانت الحركة فى الأجرام السماوية مثلا يتقوم وجودها، فإنهم-أى الفلاســـفة- رأوا أن معطى الحركة هو فاعل الأجرام السماوية بالإضافـــة إلـــى معطـــى الوجدانية،التى هى شرط فى وجود الشيء المركب، والتى صار بـــها العـــالم واحدا، وهو معطى وجود الأجزاء التى وقع منها التركيب لأن التركيب هـــو علة لها، وهذه حال المبدأ الأول مع العالم كله"[١].

فالعالم، فى رأى ابن رشد، فى حدوث دائم منذ الأزل، والله هو الـــذى يحفظ هذا "الحدوث الدائم غير المنقطع"، إذا أن هذا الانقطاع فى الوجود مـــن وهم الخيال، وليس صادرا عن تصور الحقيقة كحقيقة[٢].

وعلىذلك فإن أهم ما يميز ابن رشد عمن سبقه، ولا سيما ابن سينا، هو كيفية تصوره للعالم على أنه عملية تغير وحدوث منذ الأزل، تصورا لا لبس فيه، وأنه فى جملته وحدة أزلية ضرورية لايجوز عليه العدم، ولا يمكـــن أن

---

[١] نفس المصدر، ص ٤٦.

[٢] الدكتور عاطف العراقى، "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"، ص ١٩٥

يكون على غير ماهو عليه، وبهذا تتم التفرقة بين الله القديم، والعـــالم القديـــم على أساس أن "قدم العالم" يُفهم منه أنَّه عملية حدوث دائم [١].

كما أنه يجب ألا نخدع من ذكر لفظة الحدوث التي يذكرها ابن رشد في معرض دراسته لمشكلة قدم العالم، ونقده للمتكلمين، إذا أنْ هذا الحدوث ليس الاختراع من شيء، وهو ما يذهب إليه المتكلمون -وخصوصا الأشاعرة- بـــل هو حدوثٍ على نحوٍ خاص، إنَّه حدوثٌ أزليٌّ، أى أنَّ العالم فيما يـــرى يعـــد قديماً[٢].

ونخلص إلى القول أنَّ الخلق عند ابن رشد، ليس إخراج الوجود مـــن العدم، كما يذهب المتكلمون، إنما هو عنده -ولأنه أرسطى مخلص[٣]-، تحويل ما بالقوة إلى الفعل، ومعنى هذا أنَّه لابد من وجود ما يمكـــن أنْ يقبـــل هـــذا التحول، أى لابد من وجود مادة أزلية أبدية قديمة، هى التى تتعـــاقب عليـــها الصور التى هى أيضاً أزلية عند ابن رشد مثل المادة، يقول ابن رشد[٤].

".. يظهر أنَّ كون كل واحد من المتكونات هو فسادٌ للآخر، وفسادُه هو كونٌ لغيره، وألاّ يتكون شئ من غير شئ، فإنَّ معنى التكون هو انقلاب الشئ

---

[١] نفس المصدر، ص ١٩٥.

[٢] الدكتور عاطف العراقى، "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد"، ص ٦٩.

[٣] وإن كانت فكرة الخلق والإبداع، بعيدة كل البُعد عن الفكر الأرسطى، لأنَّ الفلسفة الأرسطية تقـــوم على أساس أنَّ المادة الأولية قديمة، بمعنى أنها وجدت منذ الأزل، وستوجد إلى الأبد، وبالتالى فهى -أى المادة- ضرورية وليس لها خالق، والصورة كذلك من باب أولى، والحركة قديمة عند أرسطو، ولذا فمن المستحيل أنْ يكون العالمُ قد وُجد بعد أنْ لم يكن موجوداً، لأنَّ الإيجاد حركة، والحركة قديمة،وقد برهن ارسطو بوضوح على استحالة فكرة الخلق، وعلى هذا، لا يمكن لفلسفته أنْ تشتمـــل علـــى فكـــرة الإلوهية، لأنَّ المحرك الأول، أو العقل الخالص عنده، ليس علة لغيره، ولا عناية له بالكون.

[٤] "تهافت التهافت"، ص ١٣١-١٣٢.

وتغيره مما بالقوة إلى الفعل، ولذلك فليس يمكن أنْ يكون عدم الشئ هو الذى يتحول وجوداً، ولا هو الشئ الذى يوصف بالكون، أعنى الذى نقول فيه أنّه يتكون، فبقى أنْ يكون ها هنا شئٌ حامل للصور المعتادة، وهى التى تتعاقب الصور عليها".

وهو يقول أيضاً[1]:

"إنّ الإمكان والمادة والزمان لكل حادث، أنّه إنْ وجد موجودٌ قائمٌ بذاته فليس يمكن عليه العدم ولا الحدوث".

أى أنّ العالم عند ابن رشد، قديم، وكذلك المادة، إلاّ أنّ هذه المادة القديمة مخلوقة من قبل الله تعالى منذ القدم، ويمكننا القول أنّ هناك نمطين من الخلق عند ابن رشد: خلقٌ للمادة منذ القدم، وخلق للعالم أى للموجودات، من هذه المادة منذ القدم أيضاً؛ ومعنى الخلق هنا إخراج ما هو بالقوة إلى الفعل، مع ملاحظة أنّ هذا النمط من الخلق مستمر ومتصل منذ الأزل إلى الأبد، إنّ الخلق من عدم عند ابن رشد، هو خلق المادة الأولى وليس خلق العالم[2]. وهنا يجعل ابن رشد لمفهوم القوة والفعل دوراً كبيراً فى نظريته عن أصل العالم، ويستخدم هذا المفهوم ليفرق بين الله–الفعل الخالص وبين مخلوقاته المكونه من قوة وفعل.

---

[1] نفس المصدر، ص ١٣٣.

[2] الدكتورة زينب محمود الخضيرى، "اثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى"، ص ٢٢٨.

ج - التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد :

حاول مفكروا الإسلام التوفيق بين الدين والفلسفة، وذلك لاعتقادهم أن الدين والفلسفة يساند كل منهما الآخر فى كل المسائل الجوهريـــة، وإن بـدا بينهما تعارض، فإنه ليس حقيقيا، وإنما نشأ نتيجة لسوء فهم كليهما .

وقد عالج مفكروا الإسلام هذه القضية لأسباب شتى، منـــها أن فـى الفلسفة اليونانية القديمة أمورا كثيرة تخالف تعاليم الإسلام كقضية خلق العـالم وقدمه، وصفات الله تعالى، وما إلى ذلك، ومنها أن الفلسفة أصبحـت هدفـا لسهام البعض من الفقهاء والمتزمتين الذى رأى فيها خطرا على الدين، ومنـها أن الدين الإسلامى يدعو إلى إعمال العقل وضرورة النظر والتفكر والتدبـر بهدف الوصول إلى معرفة خالق هذا الكـون ومكونـه، ومنــها أن فلاسـفة المسلمين أرادوا أن يكونوا بمنجاة من ثـورات التعصـب والـتزمت ومـن غضبات رجال الفقه ورجال السلطان[1].

وقد خص ابن رشد موضوع التوفيق بين الحكمة والشريعة، بدراسـة منفصلة انفرد بها عن سابقيه، ولا سيما وقد وقف الفقهاء فى عصره موقـف التنكر للفلسفة اليونانية ولا سيما فلسفة أرسطو، يساعدهم على ذلـك انحيـاز الدولة الموحدية إلى الغزالى صاحب "تهافت الفلاسـفة" الـذى هـاجم فيـه الفلاسفة لتبنيهم بعض الآراء التى فيها تعارضا مع الدين، إضافـة إلـى أن تناقضهم - الفلاسفة - فى رأيه دليل على ضعف براهينهم واستدلالاتهم فـى القضايا الإلهية[2].

---

(١) تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٤٠٢ - ٤٠٣.

(٢) تجدر الإشارة إلى أن الغزالى قد رأى فى قول فلاسفة المسلمين بالقدم وفى إنكارهم حشـر الأجساد، وعلم الله بالجزئيات، رأى فى هذا القول تصادما مع الدين، وبالتالى وجـه إليـهم هجوما عنيفا وصل حد التكفير، وهو يقول: "ليعلم أن الخوض فى حكاية اختـلاف الفلاسـفة

واجه ابن رد قضية التوفيق بجدية، لأنه اصطـدم بمقاومـة عنيفـة، ولأنه تأثر بأرسطو كثيرا، ثم لأن تيار الغزالى كان جارفا، فـأراد أن يدافـع عن أرسطو والفلسفة، وأن يعرف الناس أن الفلسفة لا تتـاقض الديـن، بـل تدعمه وتفسر رموزه، وأراد مـن وراء ذلـك كلـه أن ينجـو مـن سـهام المتعصبين.

عالج فيلسوف قرطبة قضية التوفيق فى مواضع مختلفة من مؤلفاتـه، ولا سيما فى "تهافت التهافت"، وأفرد لها رسالتين هما "فصل المقال وتقريـر ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، و "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التـأويل مـن الشـبه المزيفـة والعقـائد المضلة". ولا ننسى أن ابن رشد كان قاضيا وفقيها تعـود تحليـل الأمـور وإصدار الحكم بعد البحث والتنقيب، فظل محتفظا بحقه فى الانتقـاد، عندمـا تدع الحاجة إلى النظر والانتقاد، وإليك عبارته:

"ننظر فى الذى قالوه فى كتبهم - أى الفلسفة -، فمـا كـان منـه موافقا للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كـان منـه غـير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه، وعذرناهم".

أما الطريق التى نهجها فى الاستدلال بالقرآن على وجـوب الأخـذ بالنظر العقلى، ومن ثم الأخذ بالفلسفة عامة وبفلسفة أرسـطو خاصـة، ثـم إظهار أن الناس يختلفون فى النظر متباينون فى القريحة من ناحية التصديـق ولذلك ورد الشرع وفيه الظاهر والباطن، ثم إيضاح القواعد التـى يجـب أن يتمشى عليها الإنسان المفكر فى تأويل ما يحتاج إلى تأويل من أقوال الشـرع،

تطويل، فإن ضبطهم طويل، ونزاعهم كثير، وآراءهم منتشرة، وطرقهم متبـاعدة، فلنقتصـر على إظهار التناقض فى رأسى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلـق والمعلـم الأول وهـو أرسطوطاليس -" تهافت الفلاسفة، طبعة الأب بويج، ص ٨ - ٩.

ثم تعيين الظاهر من العقائد التى قصد الشرع أن يحمل الجمهور عليها، وتعيين مقصد الشارع وما اختلف فيه المتكلمون والفلاسفة، وأخيرا بيان الوحى وإظهار الصلة بينه وبين العقل.

وإليك بعض التفصيل لمفردات الطريق التى نهجها ابن رشد للتوفيق بين الحكمة والشرع.

ذهب ابن رشد فى قضيته مذهب الفيلسوف الذى ينظر إلى الأمور نظرة التحليل والتعليل، فبدأ بتحديد معنى الفلسفة قائلا:

"فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع"[(١)].

والشرع قد أوجب النظر العقلى، وذلك ظاهر فى آيات كثيرة كما فى قوله تعالى:

"أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء"[(٢)] وهذا حث ظاهر على النظر ، وكما فى قوله تعالى: "فاعتبروا يا أولى الأبصار"[(٣)]، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو الفعلى والشرعى معا، وقال الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم:

"لا حسد إلا فى اثنتين: رجل آتاه الله مالا فسلط على هلكته فى الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضى بها ويعلمها"، وقال تعالى: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة"[(٤)].

---

(١) فصل المقال، طبعة المكتبة المحمودية التجارية بمصر، ص ٩.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٨٤.

(٣) سورة الحشر، الآية ٢.

(٤) سورة النحل، الآية ١٢٥.

فالنظر والاعتبار لا يكونان إلا بالقياس العقلى، إذ أن "الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو بالقياس"[١].

فواجب إذن أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى، ومن ثم فالنظر الفلسفى واجب، ثم هل الحكمة فى الآية "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة" إلا الفلسفة؟

ويمكن نظم هذا الدليل فى صورة قياس كالآتى:

- الغرض من الفلسفة النظر العقلى فى الكون للوصول إلى معرفة صانعه وهو الله تعالى.
- يأمر الدين على سبيل الوجوب بأن يعرف الإنسان الله بالنظر فى الكون والتفكر فيه.
- إذن دراسة الفلسفة واجبة بحكم الدين على القادر عليها، أى على أولى الأدلة البرهانية.

ولما تبين أن الشرع يحث على الأخذ بالقياس العقلى ويوجبه، وأن الأخذ به ضرورة لا مفر منها، كان من الواجب على المفكر أن يدرس قوانين القياس والبرهان، وينصرف إلى تعلم المنطق، وإلى دراسة الفلسفة[٢]، وهو يقول أيضا، وإذا كانت "الشريعة الإسلامية حقا وداعية إلى النظر المؤدى إلى الحق، فإنا معشر المسلمين، نعلم أن النظر البرهانى لا

---

(١) فصل المقال، ص ١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١ - ١٢.

يؤدى إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له".

وهكذا أراد ابن رشد أن يثبت أن الشرع يطلب النظر العقلى، وأن النظر العقلى هو الفلسفة، وينتهى إلى القول:

"قد تبين من هذا أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع. وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها، وهو الذى جمع أمرين أحدهما ذكاء الفكرة والثانى العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية، فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى"[١].

ويذهب ابن رشد إلى أن فى القرآن والأحاديث عددا من الأقوال التى تخالف فى ظاهرها حقائق الفلسفة ويدل ظاهرها على أن الفلسفة تضاد الشرع، وما هنالك فى الحقيقة إلا ظاهر يقبل التأويل على سنة التأويل العربى، وأن ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، وقد رأى ابن رشد أن البشر يختلفون بطباعهم ويتفاضلون فى تصديقهم، ومن ثم فقد وجب أن يخاطب كل منهم بما يستطيع فهمه، والشرع يقصد تعلم الجمهوز عامة[٢]، وهذا هو السبب فى ورود الظاهر الباطن فى الشرع، ويرى أيضا أن السبب فى ورود الظواهر

---

(١) نفس المصدر، ص ١٤.

(٢) تهافت التهافت، ص ٣٥٦، ٥٨٢.

المتعارضة فى الشرع هو تبنيه الراسخين فى العلم علــى التـأويل الجــامع بينهما، ولهذا المعنى ورد فى القرآن الكريم:

"هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخــر متشابهات، فإما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منـــه ابتغــاء الفتنــة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم"[١].

وفى قراءة ابن رشد لهذه الآية، أن الراسخين فى العلم قادرون علــى تأويل المتشابهات من آيات القرآن الكريم، وإن كنا نرى أن ســياق الآيــة لا يؤكد الفهم الذى وصل إليه ابن رشد، وإليك الآية كاملة، "هــو الــذى أنــزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات، فأما الذيــن فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، ومــا يعلــم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكــر إلا أولوا الألباب".

فالذين فى قلوبهم مرض يتبعون الآيات المتشــابهة، ابتغــاء الفتنــة، وابتغاء التأويل، وما يعلم التأويل الحق إلا الحق تبارك وتعالى.

وقد عمد ابن رشد إلى نظرية الفلاسفة فى تقسيم القياسات واســتعان بها فى تصنيفه البشر إلى أصناف ثلاثة، والقياسات الثلاثة هــى: البرهانيــة، والجدلية، والخطابية، الأولى توصل إلى معرفة يقينية لا ريب فها، والثانيــة تحمل على الترجيح والاحتمال دون اليقين، أما الثالثة فضعيفة يقبل بها مــن لا ترقى عقولهم إلى مرتبتى القياسات الجدلية والقياسات البرهانية.

ويقوم القياس البرهانى على مقدمات يقينية، ومن ثم يصل إلى نتيجــة يقينية، وهو القياس الفلسفى الحقيقى، وأما القياس الجدلى فهو الذى يقوم علــى

---

[١] سورة آل عمران، الآية ٧.

مقدمات محتملة يقبلها الجميع أو الأكثرية، أو جميع الحكماء، وتكون نتيجته محتملة، وهذا القياس لا يقوم مقام القياس البرهانى، ويصلح فقط لأن يكون آلة للتحرى أو الجدل أو المناظرة، وأما القياس الخطابى فهو الذى يستند إلى مقدمات واهية موافقة لعقلية السامع واستعداداته النفسية والعاطفية، هو قياس عاطفى أكثر مما هو عقلى، يهدف إلى التأثير أكثر مما يهدف إلى الإفهام والاقناع.

وعلى هذا الأساس قسم ابن رشد البشر إلى أصناف ثلاثة: البرهانيين وهم الفلاسفة ذوو الأدلة الصحيحة، والجدليين، وهم المتكلمون، يصلون إلى شاطئ اليقين لكنهم لا يخوضون أعماقه، والخطابيين، وهم عامة الناس ذوى العقول الناقصة.

لقد خلق الله الناس على هذا التفاوت فى المواهب والمقدرة العقلية، وقد أصبح من الواجب، والحالة هذه أن تختلف التعاليم الدينية لتكون فى متناول الجميع، فلعامة الناس - فى رأى ابن رشد - ومن ارتفع عنهم قليلا من الجدليين الإيمان بظواهر النصوص، والأخذ بما يفهمونه منها، لأن الغاية من الشريعة ليست معرفة الحقيقة بل إيجاد الفضيلة والحث على الخير والنهى عن المنكر.

فللشريعة إذن معنيان: ظاهر وباطن، فإذا جاء الظاهر موافقا لما أدى إليه البرهان أخذ به، وإن كان مخالفا طلب تأويله، ومعنى التأويل هو: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، وكل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل"، ولئن لجأ الوحى إلى الظاهر والباطن فما ذلك إلا بسبب الاختلاف فى عقول الناس، ولأنهم لا يطبقون جميعهم تعليما واحدا.

وللتأويل عند ابن رشد قانون لابد من التمسك به، وليس لكل إنسان أن يؤول ما يريد من النصوص، أو أن يقترح بتأويلاته لمن يشاء، "فالناس على ثلاثة أصناف، صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهم الجدليون، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون"[١].

وهو يرى أن بعض الفلاسفة فقط هم القادرون على التأويل، وهم أولئك الراسخون فى العلم، وليس التأويل لرجال الفقه، لأنهم على ثقافتهم، محدودوا العلم، وقد تضاربت آراؤهم وكانوا سبب انشقاقات وفرق دينية.

فيجب أن يحصر التصريح بالتأويل فى أهل البرهان، لأن التصريح بالتأويلات اليقينية لمن هم من غير أهلها يفضى بهم إلى الكفر، فالتصريح بالتأويل يجب أن لا يتعدى الراسخين فى العلم، أهل البرهان، أهل الحكمة، وينتهى ابن رشد فى موضوع التوفيق بين الحكمة والشريعة إلى القول:

"إن الحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة"[٢].

---

[١] فصل المقال، ص ٣٠.

[٢] فصل المقال، ص ٣٥ – ٣٦.

(د) : (السببية) عند ابن رشد :

يقرر ابن رشد فى دراسته لمشكلة السببية، العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، ويرى أن إنكار وجود الأسباب الفاعلة، التى نشاهدها فى المحسوسات، إنما هو من قبيل الأفعال التى لا معنى لها. ولهذا نجده حريصا على أن يبين أن إنكار العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات يعد قولا خاطئا، إذ أن القائل بذلك يعد إما جاحدا بلسانه لما فى جنانه، وإما منقادا لشبهة سفسطائية عرضت له فى ذلك، ومن ينفى ذلك لا يستطيع الاعتراف بأن كل فعل لابد له من فاعل[١].

ويرتبط هذا النقد، عند ابن رشد، بالتفرقة بين أنواع الأقاويل ومراتبها، يقول[٢]:

"لما كان علم الكلام يقصد به نصرة آراء قد اعتقد فيها أنها صحيحة، عرض لأصحابها أن ينصروها بأى نوع من الأقاويل اتفق، سفسطائية كانت، جاحدة للمبادئ الأولى، أو جدلية خطابية أو أشعرية، وصارت هذه الأقاويل عن من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها، مثل إنكارهم وجود الطبائع، والقوى، ورفع الضروريات الموجودة فى طبيعة الإنسان، وجعلها كلها من باب الممكن، وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة، وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات".

ولهذا نجد أن ابن رد حريصا على دحض رأى الأشاعرة الذين لم يعترفوا بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، فمعارفهم - فيما يقول ابن رشد[٣] - تعتبر معارف سفسطائية، إذ أنها تجحد كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها فى بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط.

وقد تأثر ابن رشد، فى دراسته للسببية، بأرسطو، واستفاد من ذلك فى نقده للأشاعرة، فهو - ابن رشد - ينادى بالخصائص الثابتة المعينة لكل شىء، وهذا أدى به إلى نقد طريق الأشاعرة، والغزالى منهم على وجه الخصوص،

---

(١) "تهافت التهافت"، ص ١٢٢.

(٢) "تفسير ما بعد الطبيعة"، ج ١، ص ٤٣ - ٤٤.

(٣) الدكتور عاطف العراقى، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ١٣٧ وما بعدها.

حين كان يرد فى كتابه "الميتافيزيقا" علـى الذيـن يقولـون إنّ القـوة عنـد الفعـل فقط، ويربط ابن رشد بينهم، وبيـن أولئـك الذيـن ينكـرون الخصـائص الثابتـة الضرورية للأشياء، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالى [١].

ويشير ابن رشد إلى أنّ هذا القول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملتنـا، وهو قولٌ مخالف لطباع الإنسـان فـى اعتقاداتـه، وفـى أعمالـه، فهـؤلاء القـوم الذين كانوا يرون أنّ القوة عند الفعل فقط، إنّما كـانوا يعتقـدون أنّ القـوة علـى البناء، وأنّ البنّاء فى حين ما لا يبنى ليس به قوة على البناء، لأنـه إنّمـا توجـد له القوة هذه فى وقت البناء؛ فهم إذن يضعون لأفعال الموجـودات كلّهـا فـاعلاً واحداً بلا وساطة لها، وهـو اللـه سـبحانه وتعـالى، وهـؤلاء يـلزمهم ألا يكـون لموجودٍ مـن الموجـودات فعلٌ خـاص طبعـه اللـه تعـالى عليـه، وإذا لـم يكـن للموجودات أفعالٌ تخصها، لم يكن لها ذوات خاصة، لأنّ الأفعال، إنّما اختلفت من قبل اختـلاف الـذوات، وإذا ارتفعت الـذوات، ارتفعـت الأسـماء والحـدود، وصار الوجود كلّه شيئاً واحداً، وهذا الرأى غريبٌ جـداً عـن طبـاع الإنسـان، وما قادهم إلـى القـول بـه هـو أنهـم سـدوا بـاب النظـر، فهـم يدعّـون النظـر، وينكرون أوائله وهذا كله إنّما قادهم إليه توهمهم أنّ الشريعة لا يصح اعتقادها إلاّ بهذا الوضع وأشباهه. وهذا كله جهلٌ منهم بالشريعة ومكابرة بنطقهم دون الداخل[٢].

فالموجود لا يُفهم إلاّ من قِبل أسبابه الذاتية، وبدون هـذه الأسـباب، لا نستطيع تمييز موجودٍ عن موجودٍ، ولا التفرقة بين مادة وأخرى، فالنـار مثـلاً لها فعـلٌ معين، وكذلـك المـاء لـه فعل معين، وبدون هـذه الأسـباب الذاتيـة،

---

[١] نفسه، ص ١٣٧.

[٢] "تفسير ما بعد الطبيعة"، جـ٢، ص ١١٣٥-١١٣٦.

والصفات الجوهرية لكل مادة على حدة، تكون الأشياء كلها شيئاً واحداً، إذ سترتفع طبيعة الموجود فى هذه الحالة، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود، أدى بنا هذا إلى العدم، فلو لم يكن لموجود فعلٌ يخصه، لم يكن له طبيعة تخصه، لما كان له أسمٌ يخصه ولا حد[١].

ويؤكد لنا ابن رشد أنَّ لكل شئ طبيعة خاصة وفعلاً معيناً، وأنَّ هذا يتبيّن بوضوح فى الأجسام المادية[٢]، وهذا التأكيد قد أدى به إلى نفى الاتفاق العرضى، والجواز والإمكان؛ فيربط ابن رشد بين مبدأ التجويز، وبين طريقة أخرى للأشاعرة فى الاستدلال على حدوث العالم، وبالتالى على وجود الله.

ذلك أنَّهم –الأشاعرة– يقولون إِنَّ جميع الموجودات التى فى العالم جائزةٌ فى العقل أنْ تكون على ماهي عليه، وعلى عكس ما هى عليه، فجائزة فى العقل أنْ تحرقُ النارُ، وألاّ تحرق، أنْ يكون للإنسان رأسٌ واحد أو رأسان، أنْ تُشرق الشمسُ من المشرق أو من المغرب، ولكن بما أنَّ الموجودات قد وُجدت على صفة مخصوصة، فلابد أنْ يكون مخصص جعلها على هذه الصورة أو تلك[٣].

ويرى ابن رشد أنَّ القول بأنَّ الموجوداتَ جائزٌ أنْ تكون على ما هى عليه، معناه "أنْ ليس هاهنا حكمة، ولا توجد موافقة أصلاً بين الإنسان، وبين أجزاء العالم"[٤].

---

(١) "تهافت التهافت"، ص ١٢٢ –١٢٣.

(٢) "تفسير ما بعد الطبيعة"، جـ٢، ص ١١٥٢.

(٣) هذا النحو من الاستدلال، سلكه أبو المعالى الجوينى، ويناقشه ابن رشد فى ص ٥٦، ١١٣ من "الكشف عن مناهج الأدلة".

(٤) "تفسير ما بعد الطبيعة" جـ٢، ص ١١٣٥ – ١١٣٦

وهذه الموافقة بين العالم والإنسان، والتى تُشير إليها العديد من الآيـات القرآنية[١]، تُظهرنا على أنَّ الإنسان موضع العناية الإلهيـة، ليتمكـن مـن استمرار الوجود على هذه الأرض، وليحقق رسالته، وتُظهرنا أيضاً علـى أنَّ العالم لم ينشأ اتفاقاً كما يقول الماديون، وقد عبّر ابن رشد عن هـذا المعنـى الأخير قائلاً[٢]:

"كما أنَّ الإنسان إذا نظر إلى شئ محسوس فرآه قد وُضع بشكلٍ مـا، وقدرٍ ما، موافقٌ فى جميع ذلك للمنفعة الموجودة فى ذلك الشئ المحسـوس، والغاية المطلوبة منه، حتى يعترف أنّه لو وجد بغير ذلك الشكل، أو بغير ذلك الوضع، أو بغير ذلك القدر، لم توجد فيه تلك المنفعة، وأنّه ليـس يمكـن أنْ تكونٍ موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود تلك المنفعة بالاتفاق؛ وهذه الموافقـة التى فى جميع أجزاء العالم، للإنسان، والحيوان، والنبات، عن قاصدٍ قصـده، ومريدٍ أراده، وهو الله عز وجل".

إنَّ نظرة ابن رشد إلى ما فى الكون من نظام تدُل على الغائيـة، تـدل على علمية تفكيره، ولو عاش ابن رشد فـى عصرنـا، لعلـم مـن أسـرار الموجودات فى الكون، ومن موافقتها لوجود الإنسان، ما لم يكن ليخطـر لـه على بال، ولتقوّى دليلهُ فى العناية بأكثر مما هو عليه"[٣].

---

[١] هناك أكثر من آية تُفيد هذه الموافقة بين العالم والإنسان، انظر مثـلاً: سـورة النازعـات، الآيـات ٢٧-٣٣، وسورة الرعد: الآية ٣ - ٤، وسورة ق: ٦ - ١١، وسورة النبأ: آية ٧ - ١٦، وسورة الفرقان:آية٥٣، وسورة المؤمنون: آية ١٨ - ١٩، وسورة الواقعة: آية ٦٨ - ٧٤.

[٢] "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٨١-٨٢.

[٣] راجع الدكتور أبو الوفا التفتازانى، "الإنسان والكون فى الإسلام"، ص ٧٣-٧٨.

ويلاحظ أنَّ ابن رشد من جملة الدوافع التى دفعت الأشاعرة إلـى القـول بالتجويز "الهروب من القول بفعل الطبيعة، وصدور العالم عن سبب طبيعـى"، ثم يعقِّب على هذا قائلاً[١]:

".. ولو علموا أنَّ الطبيعة مصنوعة لله، وأنَّه لا شئ أدل علـى الصـانع من وجود موجود بهذه الصفة فى الإحكام، لعلموا أنَّ القائل بنفى الطبيعـة، قـد أسقط جزءاً عظيماً من موجبات الاستدلال على وجود الصانع العالم"

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد أراد الأشاعرة من قولهم بـالتجويز أنْ يـدل علـى وجـوده، وإذا كـان الأشـاعرة يخشـون القـول بالأسـباب حتـى لا يدخل عليهم القول بأنَّ هاهنا أسـباباً فاعلـة غيـر اللـه، فـإنَّ هـذا خطـأ، إذ اللـه مخترع الأسباب"[٢]، وبعد نقد ابن رشد للقول بالجواز والإمكان، وذهابـه إلـى أنَّ الإتقان الذى نراه فى الموجـودات يتنـافى مـع الجـواز والإتقـان والإمكـان، نراة يقرر الصله بين العقل وبين إدراك أسباب الموجودات، إذ فى كل موجود أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه، ولا يمكن أن يكون ذلك بالعرض، كمـا لا يمكن أنْ يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذى فينا، بل من قِبل عقل أعلـى من جميع الموجودات [٣]، يقول ابن رشد حول هذا المعنى[٤]:

".. ليس العقل شيئاً أكثر من إدراك الموجـودات بأسبابها، وبـه يفـترق عـن سـائر القـوى المدركـة، فمـن رفـع الأسـباب، فقـد رفـع العقـل، وصناعـة المنطق تضع وضعاً أنَّ هاهنا أسباباً ومسببات، وأنَّ المعرفة بتلك المسببات لا

---

[١] "مناهج الأدلة"، ص ١١٧.

[٢] نفس المصدر، ص ٢٠٢.

[٣] راجع الدكتور عاطف العراقى، "تجديد فى المذاهب.."ن ص ١٤١ – ١٤٢.

[٤] "تهافت التهافت"، ص ١٢٣.

تكون على التمام إلاّ بمعرفة أسبابها، ورفع هذه الأسباب مبطلٌ للعلم ورافعٌ له".

ويبيّن لنا ابن رشد أنّ التأكيد على العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يؤدى إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات، فالحكمة هى معرفة الأسباب التى تقوم على منطق العقل، بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة، وكيفياتها وموادها، كما يتوهم الأشاعرة، لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع وفى المخلوقات، وكان يمكن أنْ يكون كل فاعل صانعاً، وكل مؤثر فى الموجودات خالقاً؛ وهذا عند ابن رشد إبطالٌ للخلق والحكمة؛ وبهذا ينتهى ابن رشد إلى أنّه من الضرورى الاعتقاد بوجود حكمة وغائية تسير بمقتضاها أفعال الموجودات فى هذا الكون كله سمائه وأرضه.

· ابن رشد ونفى القول بالعادة

وإذا كان من الضرورى الاعتقاد بوجود الحكمة والغائية فى الموجودات التى فى هذا الكون، فإنّه لابد من نفى القول بالعادة على النحو الذى يفهمه الغزالى منها، فهو يرى أنّ لفظ العادة لفظٌ مُموهٌ، وإذا حُقق لم يكن تحته معنى إلاّ أنّه فعلٌ وضعى، مثل ما نقول جرت عادة فلان أنْ يفعل كذا[1]، وهذا يؤدى إلى القول بأنّ الموجودات كلّها وضعية، وأنّه ليس هناك حكمة أصلاً من قِبلها ينسب إلى الفاعل أنّه حكيم"[2]

---

[1] "تهافت التهافت"، ص ١٢٣.

[2] نفس المصدر، ص ١٢٣.

ومقصد ابن رشد من نفى القول بالعادة، الصعود إلى التسليم بالخصائص الضرورية للأشياء، أى لكل موجودٍ من الموجودات، فهو يربط بين ذلك، وبين القول بالأسباب النوعية للموجودات على النحو الذى يراه أرسطو[١] ومعنى هذا أنْ لابد من التسليم بالخصائص الضرورية، لكل موجود من الموجودات، أمّا الجواز أو الإمكان، وإنقلاب فعل الشئ، فأمورٌ لا يمكن التسليم بها، فيما يرى ابن رشد، إذ أنّ المتكلمين –والغزالى– إذا كانوا يقولون بالعادة، فإنّ مرد قولهم رغبتهم فى الابتعاد عن التسليم بالأسباب النوعية،وبالطبيعة النوعية على الرغم من أننا إذا نظرنا فيهما أنْ نلتمس أسباب الأشياء، وهذا يتنافى مع النظر فى طبيعة موجودات أخرى ليس بينها اشتراك[٢].

وإذا كان هناك عادة، فهذه العادة –كما يذهب أرسطو– إنّما توجد فى حالة الفضائل التى تنميها العادة فينا، وهذا خلاف ما نجده فى الأشياء المادية التى لا يمكن بفعل العادة أنْ تصير خلاف ما هى كائنة.

السببية والمعجزة عند ابن رشد

وإذا كان الغزالى يرى أنّ خرق العادات يُعد جائزاً، وأنّ الأشياء يمكن أنْ تتغير خصائصها دون نظام، فإنّ هذا يخدم رأيه فى المعجزات، وقد تناول ابن رشد موضوع "المعجزة" فى عدة كتب ورسائل من مؤلفاته، لا سيما "الكشف عن مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت"، وقد رأى "أنّ العلم المتلقى من

---

[١] راجع فى ذلك الدكتور عاطف العراقى، "تجديد فى المذاهب"، ص ١٤٤، و "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"، ص ١٧٦، و "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد"، ص ١٢٧ وما بعدها.

[٢] "تفسير ما بعد الطبيعة"، جـ١، ص ١١٤.

قِبَل الوحى إنَّما جاء متمماً لعلوم العقل، أعنى أنْ كل ما عجز عنه العقل أفـاده الله تعالى الإنسان من قِبَل الوحى"[١].

ويوضّح ابن رشد معنى العجز، ويرى أنـه نوعـان: عجـزٌ بـإطلاق، وعَجزٌ بحسب طبيعة صنف مـن النـاس، أمَّا الأول فهو مـا ليس فـى طبيعـة العقل أنْ يدركه، وأمَّا الثانى فهو نتيجة نقص فى الفطرة أو نتيجة جهل[٢].

ولو تأملنا موقف ابن رشد فى هذا المجال، وجدناه مرتبطاً بنظريته فـى التأويل، والطبقات الثلاث، فهو يقول[٣]:

"وما نسبه الغزالى من الاعتراض على معجزة إبراهيم ([٤])، فشـئٌ لـم يقله إلاّ الزنادقة من أهل الإسلام، فإنَّ الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدال فى مبادئ الشرائع، وفـاعل ذلـك عندهـم محتـاجٌ إلـى الأدب الشديد، وذلك أنَّه لمّا كانت كل صناعة لها مبـادئ، وواجـبٌ علـى النـاظر فـى تلك الصناعـة أن يسلم بمبادئها، ولا يتعـرّض لهـا بنفـى ولا إبطـال، كـان الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلـك، فـإنَّ المشـى علـى الفضـائل الشـرعية ضرورىٌ عندهم، ليس فى وجود الإنسان بما هـو إنسـان، بـل بمـا هـو إنسـانٌ عالم".

---

[١] "تهافت التهافت"، ص ٢٥٥.

[٢] راجع حنا الفاخورى وخليل الجر، "تاريخ الفلسفة العربية"، جـ٢، ص ٤٥٨.

[٣] "تهافت التهافت"، ص ١٢٤.

[٤] ذهب الغزالى إلى أنَّ الفلاسفة قد أنكروا وقوع إبراهيم عليه السلام فى النار، مع عدم الإحراق، وبقاء النار ناراً، وزعموا: أنَّ ذلك لا يمكن إلاّ بسلب الحرارة من النار، وذلك يُخرجها عن كونها ناراً، أو بقلب ذات إبراهيم عليه السلام، وردّه حجراً، أو شيئاً لا تؤثر فيه النار، لا هذا ممكن، ولا ذاك ممكن. (تهافت الفلاسفة ص ٢٢٩.– نقلاً عن النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"، ص ١٨٠ هامش.

فمن الواجب على كل إنسان أنْ يسلِّم مبادئ الشريعة، إذ جحْدها والمناظرة فيها مُبطلان لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة، فالذى يجب أن يُقال فيها أنّ مبادئها أمورٌ إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أنْ يعترف بها مع جهل أسبابها"[١]

فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية، كان فاضلاً بإطلاق، فإنْ تمادى به الزمان والعادة إلى أنْ يكون من العلماء الراسخين فى العلم، فعرض له تأويلٌ فى مبدأ من مبادئها، فيجب عليه ألاّ يُصرِّح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال الله تعالى:

" **والراسخون فى العلم يقولون آمنّا به**[٢]" هذه حدود الشرائع وحدود العلماء"[٣] فابن رشد هنا إذا كان يُقر للشرائع بوجود أسمى من الفلسفة أحياناً، فإنّ هذا الإقرار لا بد منه بالنسبة للجمهور، والعبرة بارتباط التأويل بنظر العلماء الراسخين فى العلم، الذين لهم الحق فى التأويل، طالما أنّ هذا التأويل قائمٌ على منطق البُرهان العقلى، وكل الخطأ يكمن فى التصريح، لأنّه ضررٌ على العامة، وهم الذين يتوجه إليهم الشرع بصفة خاصة[٤].

وابن رشد – رغم نقده للمتكلمين والغزالى بوجه خاص- لا ينكر المعجزات أساساً، بل يفسرّها تفسيراً خاصاً به، فنجده يميز بين المعجز البرانى والمعجز الجوانى، ويُنكر على الغزالى تركيزه على الأول، فإذا كان الغزالى يرى أنّه يمكن أنْ توجد الحرارة للنار ومع هذا لا تحرق ما يدنو

---

[١] "تهافت التهافت"، ص ١٢٤ – ١٢٥.

[٢] سورة آل عمران، الآية ٧.

[٣] "تهافت التهافت"، ص ١٢٥.

[٤] راجع "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد"، ص ١٨١–١٨٢.

منها، وإنْ كان شأنه أنْ يحترق إذا دنت منه النار، فإنْ ابن رشد يرى أنْ هذا لا يمتنع بشرط إنْ يوجد هنالك شئٌ ما، إذا قارن القطن به صار غير قابل للاحتراق [١]؛ ويرتبط بهذا ضرورة وجود وسائط بين التراب مثلاً، وصورة الإنسان، فليس من الممكن أنْ تحل صورة الإنسان في التراب مباشرة، كما يقول المتكلمون [٢]

فإذا كان المتكلمون يرون أنْ صورة الإنسان يمكن أن تحل فى التراب من غير هذه الوسائط التى تشاهد، فإنْ الفلاسفة علىخلافٍ معهم، إذ يرون أنْ هذا غير ممكن. ويقولون:

"لو كان هذا ممكناً، لكانت الحكمة فى أنْ يخلق الإنسان دون هذه الوسائط، ولكان خالقاً بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم" [٣]؛ فلابد من الاعتراف بوجود هذه الوسائط، لأنْ وجودها هو الذى يُحدد معنى التناسب، والتقابل بين هذه الصور والمواد؛ وإذا كان كل من المتكلمين والغزالى يرون أنْ الله يخلق المختلفات، والمتجانسات، كما يريد، وأنْ استحالة هذا لا تعرف بضرورة العقل ولا نظره[٤]، فإنّه من الضرورى القول بأنّه لكى نضع الكون فى علاقات ضرورية بين عللٍ ومعلولات، ينبغى الاعتقاد بأنْ المتقابلات لا يمكن اجتماعها، ولا المتناسبات يمكن افتراقها؛ وهذا يقوم على افتراض الضرورة التى سلم بها العقل[٥].

---

(١) "تهافت التهافت"، ص ١٢٦.

(٢) نفس المصدر، ص ١٢٧.

(٣) نفسه، ص ١٢٧.

(٤) "تهافت الفلاسفة"، ص ١٣٩.

(٥) المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد"، ص ١٨٣.

وهذا الاتجاه من جانب ابن رشد لا يعد مطعناً في الدين، طالما أنه فرّق بين المعجز البراني والمعجز الجواني، ونادى بالتأويل والتفرقة بين الطبقات الثلاث.

إنّ ابن رشد يقترح هنا فهماً آخر للعقيدة أكثر عقلانية من فهم المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، فهماً علمياً متقدماً جداً، هو يرى أنّه بدلاً من الانطلاق في بناء الصرح النظرى للعقيدة، من وضع الإرادة الإلهية المطلقة كشئ يناقض إرادة الإنسان وقوانين الطبيعة، الشئ الذى يثير مشكلة المسئولية والجزاء، ومشكلة إطّراد قوانين الطبيعة، ويدفع إلى طرحها طرحاً لا عقلانياً، لا علمياً، ويفرّغ مفهوم الحكمة والعناية الإلهيتين من مضمونهما، إنّ ابن رشد يرى أنّه بدلاً من ذلك ينبغى الإنطلاق من النظام والترتيب اللذين فى العالم بوصفهما تجلياتٍ للحكمة والعناية الإلهيتين ودليلاً عليهما، وبالتالى وفى هذه الحالة لن يكون هناك تعارضٌ بين العقيدة الدينية، وبين القول بالسببية، والطبائع، وإطّراد قوانين الطبيعة، والقول بإرادة الإنسان وقدرته، فى ظل الشروط التى يقتضيها النظام والترتيب اللذان فى العالم بما فى ذلك بدن الإنسان نفسه. أمّا الإرادة الإلهية المطلقة فلن ينال منها كل ذلك شيئاً، لأنها هى التى قضت أنْ يكون ذلك كذلك، فحرية إرادة الإنسان وقدرته، وإطّراد قوانين الطبيعة، وكل ذلك مظاهر لسنة الله[1]، "**سنة الله التى قد خلت من قبلُ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً**"[2]

---

[1] راجع، الدكتور مُحمد عابد الجابرى، "بنية العقل العربى"، ص ٥٧٠ - ٥٧١.

[2] سورة الفتح، الآية ٢٣.

الفصل التاسع

فلسفة الأخلاق فى القرآن بمنظور رسائل النور

(أ) النورسى الرجل والدور

(ب) مشكلة الشر فى رسائل النور.

(ج) الإرادة الإنسانية بين القدر والجزء الاختيارى.

فلسفة الأخلاق فى القرآن بمنظور رسائل النور

أولا : (النورسى) الرجل والدور :

١ - (حيرة) لمن يكتب عن النورسى ورسائل النور :

قد لا أجد مبررا للحيرة التى سكنتنى واحتوت نفسى وعقلى، بعد أن قرأت "كليات رسائل النور" أو هكذا ظننت أنى قرأتها "فالأقرب إلى الصواب، تعبيرا عن حالتى مع رسائل النور، أن يظل المرء فى قراءة متواصلة لها، ينكشف له جديد مع كل قراءة، فالرسائل خزينة تنتظر الاكتشاف، كلما نظرت فيها، وتأملتها وعشت معها، وإن شئت الدقة، عايشتها، تضع يديك على الكثير من الكنوز المعرفية، وهذا راجع إلى أن "رسائل النور" باقة مختارة من جنان القرآن الكريم، المستوعب للعوالم والأكوان، فاض ومن بها الحق تعالى على شيخنا النورسى .

فالرسائل مفعمة بالمنقول الإلهى، والمؤيد والمعزز بالمعقول الكونى، وفيها عبير رياض الرحمن المبارك ونفحاته، ونوره وضياؤه، ترى الجمال والجلال يسريان جنبا إلى جنب فى كلماتها وسطورها، الجمال يغرينا بسمو الفكر وشرف العدل وحب الحق، وعشق الفضيلة، وأداء الأمانة، والشغف بالواجب، بينما يفجر الجلال فينا ينبوعا دفاقا من القوة، ويهبنا البسالة والشجاعة، ويمنحنا الحمية والأنفة والاستغلاء على الجبن والخوف .

أقول قد لا أجد مبررا لهذه الحيرة، بعد أن عايشت "رسائل النور" وهممت بالكتابة عن جانب من الجوانب العديدة التى احتوتها - فلسفة الأخلاق فى القرآن بمنظور رسائل النور - أبلغ من بعض عبارات تضمنتها رسالة بعث بها الأستاذ أديب إبراهيم الدباغ إلى السيد/ إحسان قاسم الصالحى،

بمناسبة أن الأخير انتوى كتابة سيرة ذاتية للأستاذ النورسى مستخلصة من تراثه الفكرى والإيمانى، تقول هذه العبارات:

"لابد للحقيقة من أن يتناولها قلم حار وإلا ظلت باردة غير قادرة على التحريك والتحفيز، فأنت - يا عزيزى - تتناول بقلمك شخصية حارة ملتهبة، تتفجر حيوية، وتتدفق أفكارا حارة لاهبة، فليكن قلمك مغموسا بهذا اللهب الإيمانى النورانى لكى يلهب الأفكار وينير القلوب، فالرجل الذى نكتب عنه، لم يكن فى يوم من الأيام عاديا أو تقليديا فى كل ما كتب وترك من تراث، وبالتالى وجب التأنى فى الكتابة عنه، ووجب ألا تكون الكتابة باردة فتقتلها البرودة فى مهدها، صحيح أن العلمية مطلوبة والحقائق تفرض نفسها فرضا على المؤلف، ولكن لابد للحقيقة من أن يتناولها قلم حار يقترب من مستوى حرارة وحيوية الأفكار التى سيكتب عنها.

ومن هنا جاءت حيرتى، كيف يتوفر للكاتب عن شخصية النورسى وفكره، حرارة وحيوية وصدق وتدفق وإيمان، هذه الشخصية التى ألهبت الأفكار وأنارت القلوب!

ب - حياة النورسى بذرة لخدمة القرآن الكريم :

وإمامنا النورسى أشهر من أن يعرف به، فهو "بديع الزمان سعيد النورسى"، وبديع الزمان لقبه، وسعيد اسمه، والنورسى نسبة إلى مسقط رأسه، قرية نورس التابعة لناحية "اسباريت" المرتبطة بقضاء "خيزان" من اعمال ولاية "بتليس"؛ له سبعة عشر مؤلفا باللغة العربية، وبقية المؤلفات باللغة التركية، يتكلم باللغة التركية والكردية، ويقرأ ويكتب باللغة العربية والفارسية.

ولد سنة ١٨٧٧م / ١٢٩٤هـ، وتوفى يوم الأربعاء، الخامس والعشرين من رمضان سنة ١٣٧٩هـ، ٢٣ مارس ١٩٦٠م، ودفن فى مقبرة

"أولوجامع" بمدينة "أورفة"، وبعد مرور خمسة أشهر علـــى وفاتـــه، قـــامت السلطات بنقل رفاته إلى مدينة "اسبارطة" حيث دفـــن فـــى مكـــان لا يـــزال مجهولا. جرت أكثر أحداث حياة شيخنا النورسى خارجة عن طوق اقتـــداره وشعوره وتدبيره "إذ أعطيت لها سير معينة ووجهت وجهة غريبة لتنتج هـــذه الأنواع من الرسائل التى تخدم القرآن الحكيم، بل كأن حياتى العلميـــة كلـــها بمثابة مقدمات تمهيدية لبيان إعجاز القرآن بـــ (الكلمات)".

وهو يعلن، باقتناع تام وبخالص نيته، لا يتكلف التواضـــع ونكـــران الذات، "إن خدماتى وأحداث حياتى قد أصبحت فى حكم بذرة، لكـــى تكـــون مبدءا لخدمة إيمانية جليلة، قد منحت العناية الإلهية منها فـــى هـــذا الزمـــان شجرة مثمرة برسائل النور النابعة من القرآن الكريـــم". فحيـــاة النورســـى - وبكل ما فيها من ثراء وفاعلية - بذرة لخدمة القرآن الكريم.

ودرس النورسى فى ظل منهجية التعليم فى زمانه علوما شتى، هـــى مسالك متنوعة لإيصال الإنسان إلى الله الخالق سبحانه وتعالى، فهو قـــد درس طرق الكلام والفلسفة والتصوف المعرفية، غير أنه لم يقتنع بأى طريق مـــن تلك الطرق فى دعوته لإنقاذ الإيمان، وإنما اتبع طريق القرآن وحده للوصـــول إلى الله، لأنه أقرب الطرق إلى إثارة الفطرة الإنســـانية، وتحريـــك العقـــول الباحثة عن الحق، والقلوب العامرة بالتوثب الدائم، وأكثر الطرق انطباقا علـــى آيات الأنفس والآفاق.

وتأتى "رسائل النور" نوافذ تظهر فى غاية الصفاء والتناسق والوئـــام، تلك المعرفة الإلهية التى تعتمد على القرآن وحده، الذى هـــو كتـــاب الكـــون الأكبر الذى يجد الإنسان فيه حقيقة الحياة وحقيقة وجوده معا، بحديـــث فـــى غاية الوضوح، وبأدلة فى غاية اليقين.

وفى مقارنة بين نتائج حكمة الفلسفة، وحكمة القرآن وما يعطيه كل منهما من تربية للمجتمع الإنسانى، يقول النورسى:

"أما ما تعطيه حكمة الفلسفة وحكمة القرآن من تربية للمجتمع الإنسانى فهى، أن حكمة الفلسفة ترى (القوة) نقطة الاستناد فى الحياة الاجتماعية، وتهدف إلى "المنفعة" فى كل شىء، وتتخذ (الصراع) دستورا للحياة، وتلتزم بـ "العنصرية" والقومية السلبية رابطة للجماعات، ومن المعلوم أن من شأن القوة هو (الاعتداء) وشأن المنفعة هو (التزاحم) إذ لا تفى لتغطية حاجات الجميع وتلبية رغباتهم، وشأن (الصراع) هو (النزاع والجدال)، وشأن (العنصرية) هو (الاعتداء) إذ تكبر بابتلاع غيرها وتتوسع على حساب العناصر الأخرى، ومن هنا تلمس لم سلبت سعادة البشرية من جراء اللهاث وراء هذه الحكمة.

أما حكمة القرآن الكريم، فهى تقبل (الحق) نقطة استناد فى الحياة الاجتماعية، بدلا من (القوة)، وتجعل (رضى الله سبحانه)، ونيل الفضائل هو الغاية بدلا من (المنفعة)، وتتخذ دستور (التعاون) أساسا فى الحياة، بدلا من دستور (الصراع)، وتجعل غاياتها الحد من تجاوز النفس الأمارة، ودفع الروح إلى معالى الأمور، وإشباع مشاعرها السامية لسوق الإنسان نحو الكمال والمثل الإنسانية.

وموقف النورسى من الفلسفة من حيث هى ليس موقفا عدائيا، وهو يؤمن بطريق العقل المنطقى مصدرا من مصادر المعرفة، ولكنه يرفض تحريف العقل من خلال مذاهب فلسفية معينة ترفض مبادئ الدين الحق "الوحى الإلهى"، استمع إليه يقول:

".... فالفلسفة التى تخدم الحياة الاجتماعية، وتعين الأخلاق والمثل الإنسانية وتمهد للرقى الصناعى، فهى فى وفاق ومصالحة مع

القرآن، بل هى خادمة لحكمة القرآن، فلا تعارضها ولا يمكنها ذلك، وأما الفلسفة التى غدت وسيلة للتردى فى الضلالة والإلحاد والسقوط فى هاوية المستنقع الآسن للطبيعة، فإنها تنتج السفاهة واللهو والغفلة والضلالة وتعارض الحقائق القرآنية".

وهكذا فأنت تجد أن النورسى انطلق من قلب القرآن إلى أعمال الأنفس والآفاق فى ترابط كونى رائع، يريح العقل ويستولى على القلب، وصاغ فكره من أسماء الله الحسنى بناء كونيا متناسقا، يشكل نظرة الإنسان المسلم إلى الكون والحياة والمجتمع والإنسان، وينقذ الإنسان العصرى الحاضر من غربة قاتلة وفصام نكد، مى آثار رحمة الله التى تغمر الحياة، من خلال قيم مجموعة موحدة، فقد لنا من خلال أكثر من مائة وثلاثين رسالة عميقة، انبثقت من هدى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، شرحا لأصول العقائد الإسلامية بأدلتها العقلية والعلمية القاطعة الدامغة، وقدم لنا أيضا، مذهبية الإسلام الشاملة فى الكون والحياة والمجتمع الإنسانى، بدقائقها وبمقدماتها ونتائجها، قدم لنا علاجا للمشكلات الخطيرة التى أثيرت فى عصره أمام الإسلام، والشبهات التى نثرت بتعمد من حوله، وذلك بمنطق يبتعد عن قيود المصطلحات الكلامية، وجمود المقدمات الفلسفية التى تزيد فى الحيرة، دون أن تنقذ - هذه القيود الكلامية وهذا الجمود الفلسفى - فى عصرنا هذا عقيدة أو تبنى إيمانا، أو تدخل إشراق الروحانية الإسلامية المتزنة فى كيان الإنسان المسلم.

ج - بعض النواحى اللامعة فى شخصية النورسى :

جاءت حياة شيخنا بين قوم انحسرت اللغة العربية عنهم، وأصبحوا فى الغالبية الغالبة منهم لا يتكلمونها، فالنورسى إنسان غير عربى، يكشف من أسرار القرآن الكريم وإيماءاته ومراميه وبلاغة ألفاظه وتراكيبه ونظمه

وأبعاده والحكمة فيه، وهذا شيء يكاد يكون معجزة، وأمر يدعو للدهشة والإكبار حقا.

ومن النواحي اللامعة أيضا في شخصية النورسي، أنه كان مؤثرا غاية التأثير على سامعيه، مقنعا لمن يريد أن يقتنع منهم، وهذه الملكة مكنت له من نفوس طلابه، وجعلتهم طاقة مقتدرة على حمل رسائل النور إلى كل مكان تمكن للإيمان وترشد إلى العمل الصالح وتغرض السلام الاجتماعي والتعاون والمحبة، وترسي دعائم الأمة الإسلامية السعيدة في الدارين[١].

فمن يتأمل "رسائل النور" يجدها تركز على تربية النفس البشرية وغرس الحقائق الإيمانية فيها وصبغها بها، لتصبح هذه الحقائق سلوكا وحركة إنسانية تعمر الكون على سنة الله ورسوله، وخصوصا وأن النورسي وجد نفسه يعيش في مجتمع إسلامي غاب عنه الوعي الإيماني العميق، وكان لابد أن يعود، فكانت رسائل النور.

وقضية الإسلام الملحة عند شيخنا النورسي ليست قضية صراع سياسي يمكن أن يغلب فيه أو أن يكون مغلوبا، إنما هي قضية صراع حضاري رهيب، لا يمكن أن يغلب فيه الإسلام، إذا عرفه العالم على حقيقته، واعتقده وآمن به، لذا فهو يرى أن أوربا التي تمثل قمة حضارة اليوم يمكن أن تخفي في رحمها جنين الإسلام، إذا فهمته واستوعبته، وأن هذه الرحم ستنشق عن هذا الوليد يوما ما ليدرج في أحضان الغرب، وينمو ويكبر ويبلغ أشده[٢].

---

(١) محمد التهامي: النورسي أنوار لا تغيب، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م، ص ٢٠.

(٢) ورأى النورسي هذا، تضمنته إجابته عن سؤال وجهه مفتي الديار المصرية الشيخ محمد بخيت بن حسين المصطفى الحنفي (ت سنة ١٣٥٤هـ) في زيارة له لاستانبول، وكان =

وقد وعى النورسى وأدرك همه وهدفه ورسالته، وقرر مستعينا بالله تعالى وحده، أن يضحى بالعالى والرخيص من أجل تحقيق هذا الطموح، وتجسيد هذه الرسالة، وكان أن نزل إلى الميدان مدافعا عن دين الله، مجاهدا فى سبيله، ضحى فى سبيل إنقاذ الإيمان وإيقاظ الأمة بكل شىء، بالدنيا كلها، راحة ومالا ومنصبا، فنفى، وسجن، وشرد، ولوحق، حتى آخر لحظة من لحظات حياته المثمرة المباركة، وهو على فراش الموت[1].

= النورسى فى الثلاثين من عمره، أما السؤال فهو: ما رأيك فى الحرية الموجودة الآن فى الدولة العثمانية، وماذا تقول فى مدنية أوربا، وأما الإجابة فهى: أن الدولة العثمانية حبلى حاليا بجنين أوربا وستلد يوما ما، أما أوربا فهى حبلى بجنين الإسلام وستلد يوما ما.

راج إحسان الصالحى: بدائع الزمان ... ص ٣١.

(١) النورسى متكلم العصر الحديث، ص ٥١، ٥٢.

وإليك طرفا من خبر صراحته وشجاعته وقناعته بقضيته ورسالته وتضحيته فى سبيلها بالغالى والرخيص:

أ – فى سنة ١٩٠٧م، يقدم النورسى طلبا إلى السلطان عبد الحميد بفتح المدارس التى تعلم العلوم الكونية الحديثة بجانب العلوم الإسلامية، ويرسل شيخنا إلى لجنة التفتيش العسكرى، ويرفض محاولة رئيسها استمالته بمرتب سخى، ويهدده رئيس اللجنة قائلا: "إن العاقبة لن تكون سارة"، يرد شيخنا الشجاع: "عندما جئت إلى اسطنبول كنت واضعا روحى على كفى، إعملوا ماشئتم، فإنى أريد أن أوقظ أبناء الأمة، وأقوم بهذا العمل لأنى فرد من هذا البلد، لا لأقتطف من ورائه منفعة شخصية".

راجع: نجم الدين شاهين، بديع الزمان سعيد النورسى وجوانب مجهولة من حياته، ص ٩٥ – ٩٦).

ب – جاء فى دفاعه الصريح الجرىء البليغ، ردا على التهديد بشنقه بدعوى مطالبته بعودة الشريعة: "لو كان لى ألف روح، لكنت مستعدا للفداء به فى سبيل حقيقة شرعية واحدة، ذلك لأن الشريعة هى السبيل الوحيد للسعادة، وهى العدالة المحضة، وهى الفضيلة والشريعة الحقة ...".

راجع: سعيد النورسى، رجل القدرة فى حياة أمة، مخطوط بقلم المهندس أورخان محمد على، ص ٥١ – ٥٥).

وما أجمل وأبلغ وأعمق عبارته التى يخاطب بها البائسين الذين سقطوا فى درك الكفر المطلق، الذين باعوا دينهم بدنياهم، الذين زعموا أن الإلحاد ضرب من متطلبات السياسة، وأن النورسى، برسائل النور، يفيد عليهم مدنيتهم، ويحول دون تمتعهم بمباهج الحياة وملذاتها، تقول كلمات هذه العبارة:

"٠٠٠٠ إلا فلتعلموا جيدا، بأنه لو كان لى من الرؤوس بعدد ما فى رأسى من شعر، وفصل فى كل يوم واحد عن جسدى، فلن أحنى هذا الرأس الذى نذرته للحقائق القرآنية، أمام الزندقة والكفر المطلق، ولن أتخلى بحال من الأحوال عن هذه الخدمة الإيمانية النورية، ولا يسعنى التخلى عنها"٠

ولا شك أن رجلا بمثل هذه القوة والشجاعة والثبات والإيمان بالحق، والاعتزاز بالعقيدة وبالانتساب إلى أفضل نسب وأعزه وأكرمه، نسب الدين الإسلامى، لا شك أن مدافعا عن دين الله، مجاهدا فى سبيله، كالنورسى،

= ج – أثناء زيارة القائد العام الروسى، المعسكر المأسور به شيخنا، يقوم له الأسرى احتراما، وإن شئت الدقة قلت خوفا، فيما عدا شيخنا النورسى الذى تتشكل له محكمة عسكرية، وينصح بالاعتذار للقائد العام طلبا للعفو، وتأتى إجابة النورسى، الرجل الذى ملأ الإيمان قلبه، المنتسب بكل جوارحه إلى العقدية، "إننى راغب فى الرحيل إلى دار الآخرة، والمثول بين يدى الرسوم الكريم (ص) فأنا بحاجة إلى جواز سفر فحسب للآخرة، ولا أستطيع أن أعمل بما يخالف إيمانى ٠٠٠"٩

أرأيت قوة وشجاعة وثباتا وإيمانا بالحق واعتزازا بالعقيدة، وبالانتساب إلى أفضل نسب، وأعزه وأكرمه وأنبله وأسماه، نسب الدين الإسلامى، أقول أرأيت موقفا يظهر كل هذا المعانى والقيم عند كل مصلحينا ومجددينا، كهذا الذى وقفه شيخنا النورسى، لا أعتقد٠

د – يقول لمصطفى كمال، عندما بدأت الحكومة فى نصب تماثيله، تماثيل مصطفى:–

"إن هجوم آيات قرآننا العظيم إنما ينصب على التماثيل، أما النصب التى يجب على المسلمين إقامتها، فهى المستشفيات والمدارس، وملاجئ الأيتام والأقسام الداخلية للطلبة ودور العبادة وشق الطرق ٠٠٠"٠

(راجع: النورسى رجل القدر ٠٠٠ ص ١١٠)٠

فدائيا باع الدنيا كلها فى سبيل الآخرة، ومرضاة الله ونفع الناس، نفى وسجن وشرد، وكل همه إرشاد أهل القرآن إلى حقائق الإيمان، وحثهم على احترام الفكر الإيمانى، واعتباره الحياة التى لا غنى لحياتهم الإيمانية عنها؛

أقول لا شك أن النورسى الذى تجسدت فيه كل هذه القيم، كان محاطا بالعناية والفضل الإلهيين، وكفى بهما سندا وعونا لأن يبرهن للعالم أجمع ... "أن القرآن الكريم شمس معنوية لا يخبو سناها ولا يمكن إطفاء نورها".

وتأمل معى جميل عبارته التى يقول فيها:

".... فتلك الفتوحات التى هيأتها العناية الإلهية لرسائل النور، جعلتنى أحب تلك الحياة الضجرة القلقة المضطربة، بل جعلتنى أردد ألف شكر وشكر للبارئ سبحانه وتعالى". حقا فقد جعلته هذه الفتوحات التى هيأتها العناية الإلهية، راضيا بجميع المشقات الآتية على شخصه، وبكل سرور وامتنان، ويضحى بروحه ونفسه قبل جسده، فى سبيل سلامة "رسائل النور" وسلامة "طلاب النور".

ثانيا : (مشكلة الشر فى رسائل النور) :

أ - (الشر) ليس أصلا فى العالم، وإنما سبيل لمعرفة الخير :

الوجود عند النورسى خير محض، ونور وجمال، والعدم شر محض وظلام وقبح، ويصدر الخير من الخير المطلق تبارك وتعالى، من الجميل المطلق عز وعلا، ولا يصدر من الحكيم المطلق سبحانه العبث البتة.

ويذهب النورسى إلى أن الكمال والخير فى الكائنات هى المقصودة بالذات، وهى الكليات، وأن الشر القبيح والنقصان جزئيات بالنسبة إليها قليلة تبعية معمورة فى الخليقة، خلقها خالقها منتشرة بين الحسن والكمال، لا

لذاتها، بل لتكون مقدمة وواحدا قياسا لظهور - بل لوجود - حقائق الخير والكمال والحسن.

فالخير هو الأصل فى العالم وكل ما ينزل بالحياة جميع وحسن، حتى الأوضاع التى تتسم بالآلام والمصائب - من وجهة نظرنا ورويتنا القاصرة - حتى هذه، أنوار جمال لطيف تشف عن أشعة رحمة ضمن لمعات الحكمة الإلهية، إظهارا لأحكام بعض الأسماء الحسنى.

والمحصلة أن الضلالة والشر بأكثريتها المطلقة شيء عدمى وسلبى وغير أصيل، وهى إخلال وتخريب، أما الهداية والخير، فهى بأكثريتها المطلقة ذات وجود وشيء إيجابى وأصيل وهى إعمار وبناء، والشر ملازم للخير، والإثنان نقيضان فى الحياة لكنهما دائما رفيقا درب وطريق، ما دامت الحياة، وما دام الإنسان حيا يرزق، وحتى يرث الله الأرض ومن عليها، ليحاسب الأشرار ويجزى الأخيار.

الخير والشر - عند شيخنا النورسى - عنصران فى كل مكان، تتصارع آثارهما وثمارهما بعضها مع البعض الآخر، وينتج عن هذا، التغير الدائم والتبدل المستمر، وفروع وأغصان هذين العنصرين المتضادين ونتائجهما سيمتدان ويستمران حتى يوم القيامة، وسيفترقان أخيرا إلى جنة وإلى جهنم.

فالخطيئة لن تختفى أبدا من حياتنا، وما علينا أن نفعله أن ندرس ونبحث لماذا يخطئ الناس، وما الذى أوصلهم مستنقع الرذيلة ووحل الخطيئة، فإذا عرفنا تجنبنا الوقوع فى مثل ما وقعوا فيه.

وإليك بعض التفصيل لرؤية النورسى فى مسألة الشر، والمستمدة أساسا من القرآن الكريم، والتى تبصرنا بحقيقة أن الطريق الوحيد للتخلص

من الشـــرور، من الخطيئة، هو طريق السير فى نور التوحيد بكــــل إيمـــان وبكل محبة.

يحدثنا شيخنا النورسى فى "كليات رسائل النور" عن حيـــــاة الغربــة والأسر التى أضطر إليها، وما تضمنته من شعوره بآلام كبيرة، إضافة إلـــى إحساســه آلام إخوانه ووطنه، بل والإنسانية جميعا، بما من الله عـــز وعـــلا عليه برقة إنسانية شفوقة موجودة فى فطرته، جعلته مهما ومـــهموما بالعـــالم الإسلامى اهتمامه بداره ووطنه، بل إن شيخنا كان يتألم حتى لآلام الحيوان.

ويظهرنا النورسى على هدفه من عرض جروحه المؤلمة هذه، وهـــو بيان كيف أن الترياق القدسى للقرآن الحكيم، شفاء ناجع ونـــور لامـــع لـــهذه الجروح، ونجده يحدثنا عـــن شرور أخرى - على الأقل من وجهـــة نظرنـــا غير المتعمقة - إضافة إلى هذه الشرور الأخلاقية، كالمصـــائب والأمـــراض والأوبئة والزلازل والفيضانات والموت، أقول يحدثنـــا شـــيخنا مـــن خـــلال رؤيته الجمالية لكل ما يحدث فى هذه الدنيا، وبنص عبارته:

"هذه الدنيا حديثة متجددة على الدوام، تظهر فـــى مراياهـــا تجليـــات الأسماء الحسنى للصانع ذى الجلال، ومزرعة لغراس الآخرة"، وهو أيضـــا يفسر وجود الشر - سواء أكان أخلاقيا أم طبيعيا - تفسيرا يتلائم ويتوافق مـــع العلم والقدرة والإرادة والرحمة والشفقة والعناية الإليهة.

وتبدو رؤيته الجمالية لكل ما يحدث فى هذه الدنيا، فـــى كثـــير مـــن عباراته التى ضمنها "رسائل النور"، استمع إليه مثلا يقول:

"إن كل شيء فى الكون ينطوى على خير، وفيه جمال وحسن، أمـــا الشر والقبح فهما جزئيان جدا وهما بحكم وحدتين قياسيتين، أى أنهما وجـــدا لإظهار ما فى الخير وما فى الجمال من مراتب كثيرة وحقائـــق عديدة، لـــذا

يعد الشر خيرا والقبح حسنا من هذه الزاوية، أى من زاوية كونهما وسائل لإبراز المراتب والحقائق".

وهو يقول أيضا:

"لقد تحققت لدى العقول السليمة، أن الخير هو الأصل فى العالم، أما الشر فهو تبعى، فالخير كلى والشر جزئى، وثبت بشهادة العلوم جميعها وبتصديق الاستقراء التام الناشئ من نظر الحكمة، أن الحسن والخير والحق والكمال، هو المقصود بالذات والغالب المطلق فى خلق العالم، أما الشر والقبح والباطل، فهى أمور تبعية ومغلوبة ومغمورة، وحتى لو كانت لها الصولة فهى صولة مؤقتة".

وما نطلق عليه اسم "الشرور" لكثير من الحوادث ليس شرا، فللأشياء وللحوادث اتجاهات وزوايا مختلفة، إذ قد يبدو شىء ما شرا من زاوية معينة، وخيرا من زاوية أخرى، فهناك حوادث يبدو ظاهرها شيئا وقبيحا ومشوشا، ولكن جمال براق خلف الستار الظاهرى لها، حتى أن القرآن الكريم يشير إلى هذا الخصوص بشكل واضح "وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون"؛ والسطحية، والتطلع إلى القشور، والاكتفاء بمطالعة الظاهر وراء حكم الإنسان بقبح شىء ما، وإطلاق اسم "الشر" عليه، وهذا انخداع معرفى ينبهنا إليه النورسى ويحذرنا منه.

ويحدثنا النورسى عن حكمة مزج الشر بالخير، وأن الشر هو سبيلنا لمعرفة "الخير"، إذ لا معنى للعافية دون وجود المرض، ولا نتذوق لذة الصحة إن لم يخرب المرض، فيقول:

"أن الشر فى الكون والمخلوقات ليس هدفا لذاته، وإنما هـو وحـدة قياسية لتتقلب حقيقة واحدة للجمال إلى حقائق كثيرة، والشر كذلك، بل حتـى الشيطان نفسه، إنما خلق وسلط على البشرية ليكون وسيلة لترقيـات البشـر غير المحدودة نحو الكمال التى لا تنال إلا بالتسابق والمجاهدة، وأمثال هـذه الشرور والقبائح الجزئية خلقت فى الكون لتكون وسيلة لإظهار أنواع الخـير والجمال الكليين"٠

وهو يقول أيضا:

"إن قبحا يكون سببا لإنتاج أنواع من الجمال أو سببا لإظهارها، يعـد كذلك جمالا، وأن إنعدام قبح يؤدى إلى إخفاء كثير من الجمال، وإلـى عـدم ظهوره، لا يعد قبحا واحدا، بل أضعافا مضاعفة من القبـح"؛ بـل إن الشـر القليل يفتقر بل يستحسـن لأجل الخير الكثير، لأن فى ترك الخير الكثـير - لأن فيه شرا قليلا - شرا كثيرا، وفى نظر الحكمة إذا قابل الشر القليل شـرا كثيرا صار الشر القليل حسنا بالغير٠

وعن ملازمة الشر للخـير، وأنـهما دائمـا رفيقـا درب وطريـق، وعنصران موجودان فى كل مكان حتى يرث الله الأرض، يقول النورسى:

"إن الله جل جلاله لما أراد أن يبدع عالما للابتلاء والامتحان لحكـم كثيرة تدق عن العقول، وأراد تغيير ذلك العالم وتحوله لحكـم، مـزج الشـر بالخير، وأدرج الضر فى النفع، وأدمج القبح فى الحسـن، فوصلـها بجـهنم وأمدها بها، وساق المحاسن والكمالات تتجلى فى الجنـة، وأيضـا لمـا أراد تجربة البشر ومسابقتهم وأراد وجود اختلافـات وتغـيرات فيـهم فـى دار الابتلاء، خلط الأشرار بالأبرار، ثم لما انقضى وقـت التجربـة، وتعلقـت الإرادة بأبديتهم جعل الأشرار مظهر خطاب (وامتازوا اليوم أيها المجرمون)، وصير الأبرار مظهر تلطيف وتشريف (فادخلوهـا خـالدين)، ولمـا امتـاز

النوعان تصنعت الكائنات فانسلت مادة الضر والشر عن عنصر النفع والخير والكمال، فاختارت جانبا، والحاصل: أنه لو أمعن النظر في الكائنات صودف فيها عنصران أساسان، وعرقان ممتدان إذا تحصلا وتأبدا صارا جنة وجنهم".

وتشكل المصائب والشرور - فى رأى شيخنا - جزءا صغيرا من نتائج القوانين العامة والكلية التى تمثل الإرادة الكلية للسلطنة الربانية فقط، فهذه الشرور الجزئية - إذن - من مقتضى سريان وجريان هذه القوانين، ويرى النورسى أن الله تعالى يقوم بتجليات خاصة بمحافظة الإنسان من الشرور الجزئية التى تظهر للوجود عند قيام القوانين الكلية بإجراء فعاليتها، ويسرع - عز وعلا - إلى نجدته ويوصل رحمته غليه إما مباشرة أو بوساطة عبادة ودعاء ذلك الإنسان.

واستنادا إلى هذه الرؤية التى ترى الأشياء تجليات الأسماء الحسنى للمبدع ذى الجلال؛ ينظر النورسى إلى التلف والتخريبات والمرض والشيخوخة والموت و "حتى خلق الشيطان خير وجميل من هذه الزاوية، لأنه وسيلة للمنافسة والمسابقة والنضال، الذى هو المحرك لظهور الفروقات والتمايزات المعنوية، وما أجمل عبارته التى يقول فيها:

"إن حياة على وسادة الراحة ليست وجود خير محض، بل هى أقرب اتجاها إلى العدم وإلى الشر المحض".

ب - الموت (خير) و (باب الرحمة) لأهل الإيمان :

ما دام الله موجودا، وعلمه يحيط بكل شيء، فلابد ألا يكون هناك فى عالم المؤمن، عدم، وإعدام، وانعدام وعبث، ومحو، وفناء، من زاوية الحقيقة، بينما دنيا الكفار زاخرة بالعدم والفراق والانعدام ومليئة بالعبث

والفناء، والإيمان مثلما ينقذ الإنسان من الإعدام الأبدى أثناء الموت، فهو ينقذ دنيا كل شخص أيضا من ظلمات العدم والانعدام والعبث، بينما الكفر - ولاسيما إن كان مطلقا - فإنه يعدم ذلك الإنسان، ويعدم دنياه الخاصة به بالموت، ويلقيه فى ظلمات جهنم معنية محولا لذائذ حياته آلاما وغصصا ٠

الموت - في رسائل النور - ليس إعداما، ولا عبثا ولا سدى ولا انقراضا، ولا انطفاء، ولا فراقا أبديا، بل هو تسريح من لدن فعال حكيم رجيم، وتبديل مكان وتغيير مقام، وسوق نحو السعادة الخالدة، حيث الوطن الأم، الوطن الأصلى، أى هو باب وصال لعالم البرزخ، فالموت - ومهما يبدو ظاهرا انحلالا وانطفاء - إلا أنه فى الحقيقة مبدء ومقدمة لحياة باقية للإنسان وعنوان لتلك الحياة، مثلما تضمر البذرة تحت ارض وتموت ظاهرا، إلا أنها تمضى باطنا من حياة البذرة الجزئية إلى حياة السنبل الكلية ٠

وما دامت هذه هى ماهية الموت - من زاوية الحقيقة - فلا ينبغى أن ينظر إليه كأنه شيء مخيف، بل يجب اعتباره تباشير الرحمة والسعادة ٠

وتأمل معى عبارة النورسى التى يقول فيها:

"إعلم إن فى إكثار ذكر القرآن لمآل (إليه مرجعكم)، (وإليه ترجعون)، (وإليه المصير)، (وإليه مآب)، بشارة عظيمة - وإن تضمنت للعاصى تهديدا - إذ تقول هذه الآيات للناس، إن الموت والزوال والفناء والفراق من الدنيا، ليست أبوابا للعدم والسقوط فالموت فى رؤية شيخنا القرآنية، بداية رحلة جديدة من الحياة تأتى بعد أن يسلم المرء الروح ليبدأ مرحلة حياتية أشرف وأسمى من تلك الحياة المرئية المألوفة، والموت بهذا هو ممر الخلوص إلى الحياة الأشف، وتأمل حديث النورسى عن هذا المعنى السامى الذى تضمنته الآية الكريمة:

"توفنى مسلما وألحقنى بالصالحين"، ففى الأثناء التى كان يوسف - عليه السلام - فيها فى ذروة السعادة والسرور، بعد أن أقر الله عينه ولقى والديه وتعارف وتحاب هو وأخوته، فى هذه الأثناء، تخبر الآية الكريمة أن يوسف - عليه السلام - نفسه، هو الذى يسأل ربه الجليل وفاته لينال سعادة أعظم من هذه السعادة التى ينعم بها يوسف، وهو الأنيس بالحقيقة، إذ طلب الموت المر وهو فى ذلك الوضع الدنيوى المفرح اللذيذ كى ينال تلك السعادة العظمى هناك".

والموت أمر وجودى عبر عنه القرآن الكريم بقوله: "الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا"؛ فهو مخلوق وهو نعمة كالحياة، فأما عن كون الموت أمرا وجوديا فإليك نص النورسى:

"إن الموت فى حقيقته تسريح وإنهاء لوظيفة الحياة الدنيا، وهو تبديل مكان وتحويل وجود، وهو دعوة إلى الحياة الباقية الخالدة ومقدمة لها، إذ كما أن مجيء الحياة إلى الدنيا هو بخلق وبتقدير إلهى، كذلك ذهابها من الدنيا هو أيضا بخلق وتقدير وحكمة وتدبير إلهى".

وأما عن كونه - الموت - نعمة كالحياة، فإن ذلك يتجلى فى رؤية شيخنا النورسى فى مظاهر عدة منها، قضبان سجن الحياة المظلم الضيق المطرب، ودخول فى رعاية المحبوب الباقى، وفى كنف رحمته الواسعة. والله تعالى هو الذى يهب الموت (ويميت)، أى هو الذى يسرحك من وظيفة الحياة، ويبدل مكانك فى الدنيا الفانية، وينقذك من عبء الخدمة، ويحررك من مسؤولية الوظيفة، أى يأخذك من هذه الحياة الفانية إلى الحياة الباقية.

أضف إلى ذلك، أنه كما أن الحياة برهان الأحدية، ودليل وجود الوجود، فالموت دليل السرمدية والبقاء، فالموجودات تشهد بوجودها على وجوب الواجب الوجود، وتشهد بزوالها مع أسبابها، ومجيء أمثالها عقيبها

على أزليته وسرمدتيه وأمديته، إذ أن تجدد المصنوعـات الجميلـة، وتبـدل الموجودات اللطيفة وغروبها فى طلوع أمثالها وأفولها فى ظـهور أشـباهها، تشهد شهادة قاطعة على وجود ذى جمال سرمدى عال دائم التجلـى، وعلـى بقائه ووحدته٠

إن هذا التحليل العميق الذى قدمه النورسى للموت، وأنه ليـس فنـاء ولا إضمحلالا ولا انسحابا، وإنما هو مجلاد تحـول ونقلـه إلـى الأكمل والأشرف، وهو بذلك تباشير الرحمة والسعادة، أقول إن تحليل النورسى هـذا مفيد كل الإفادة على أكثر من مستوى، فهو مفيد على المستوى العقدى لأنـه ينصـب على ظاهرة الموت التى هى عتبة اليوم الآخر، وهـو جـزء مـن الغيب الذى يؤمن به كل مؤمن، كما أن هذا التحليل مفيـد علـى المسـتوى النفسـى، لكونه يكسب المرء إطمئنانا وانسجاما مع الذات، فهو إعلان عـن بقاء الإنسان واستمراره واتصال حياته الأخرى بـالأولى، وغـير خـاف أن فلسفة الموت عند شيخنا النورسى رفض لفلسفة العـدم والإلغـاء والتشـاؤم التى أشاعتها الفلسفات المادية التى حصرت حياة الإنسـان فى بعـد واحـد وهو حياته فى الدنيا، مما أصابه باليأس والتأزم والقلق والكآبة والعبثية٠

أما وأن يكون الموت رحلة نحو حياة تقر النفس وتطمئـن بـها، لأن (الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون)، فهذا يهون من شـأن المـوت، فلا يجعله ذلك الشيخ المرعب الذى يفنـى الإنسـان ويدمـره، ومثـل هـذا الإحساس يكسب الإنسان شجاعة خاصة لمواجهة المشاق واقتحام الصعاب٠

وليس أجمل من قول النورسى فى الشعاعات:

"إن أثمـن ما عند الإنسان، وأعظم ما يحرص عليه ويدافـع عنـه ويجهد فى الحفاظ عليه، هو روحه بلا شك، والمؤمن يحس - يقينا - بفـرح عميق إزاء تسليم الإنسان لأعز ما يملكه فى الوجود - وهو روحه - إلى يـد "قوى أمين" ليحفظه من العبث والضياع والفناء"٠

ج - الإنسان منبع الشرور الأخلاقية :

يرى النورسى أن خلق الشر ليس شرا، وإنما كسب الشر شـــر، لأن الخلق والإيجـاد ينظر إليه من حيث النتائج العامة، فوجود شــر واحــد، إن كان مقدمة لنتائــج خيرة كثيرة فإن إيجاده يصبح خيرا باعتبــار نتــائج، أى يدخل فى حكم الخير٠

ويعطينا - كعادته دائما فى تبسيط الفكرة وســرعة وصولــها إلينــا واستيعابنا لها - مثلا لذلك، يقول:

"النار لها فوائد ومنافع كثيرة جدا، فلا يحق لأحد أن يقول: إن إيجــاد النار شر، إذا ما أساس استعمالها باختياره وجعلها شرا ووبالا علـــى نفســه، وكذلك خلق الشياطين وإيجادهم فيه نتائج كثيرة ذات حكمة للإنسان، كســموه فى سلم الكمال والرقى، فلا يسيغ لمن استسلم للشيطان - باختيــاره وكســبه الخاطئ - أني قول: أن خلق الشيطان شر، إذ قد عمل الشر لنفســـه بكســبه الذاتى"٠

وهو يذهب إلى أن سبب الشر يتمثل فى عدم قبول الخير الوارد مــن الخير المطلق سبحانه قولا حسنا، وأن النفس الإنسانية أمارة بالسوء وبالتــالى فهى منبع الشرور الأخلاقية، ونطالع له (مونولوجا) راقيا ساميا بينــه وبيــن نفسه الغوية، يجسد لنا هذه المعانى، ومن خلاله يوجه النورسى نصحا لكــل نفس غوية مغرمة بالفخر معجبة الشهرة هائمة وراء المدح والثناء٠

تقول عبارات هذا المونولوج الجميلة الموحية:

"يا نفسى الغوية إن كانت بذيرة التين التى هى منشأ ألوف الثمــرات، والساق النحيفة الصلبة التى تعلقت بها مئات العناقيد، إن كانت هذه الثمــرات والعناقيد من عمل تلد البذيرة والساق من مهارتهما، لزم كل من يســتفد مــن

تلك النتائج أن يبدى المدح ويظهر الثناء لهما إن كانت هذه الدعوى حقا، فلربما يكون لك حق أيضا فى الفخر والغرور لما حملت من النعم، بينما أنت لا تستحقين إلا الذم، لأنك لست كتلك البذيرة، ولا كتلك الساق، وذلك لما تحميلن من جزء اختيارى فتنتقصين بفخرك وغرورك من قيمة تلك النعم وتبخسين حقها، وتبطلينها بكفرانك النعم، فليس لك الفخر، بل الشكر، ولا تليق بك الشهرة، بل التواضع والحياء، وما عليك إلا الاستغفار وملازمة الندم، لا المدح، فليس كمالك فى الأنانية، بل فى الاستهداء". فالنفس ليست الفاعل ولا المصدر، بل المنفعل ومحل الفعل، وخلقت قابلة للخير، مرجع للشرع، ولها تأثير، فعل، واحد فقط، وهو تسببها فى الشر، عند عدم قبولها الخير الوارد من الخير المطلق قبولا حسنا.

وتتواصل كلمات النورسى الجميلة، فيقول:

"فيا نفسى! لا تقولى إننى قد انتخبت من دون الناس كلهم، وهذه الثمرات إنما تظهر بوساطتى بمعنى أن لى فضلا ومزية! كلا .... وحاش لله .... بل قد أعطيت تلك الثمرات لأنك أحوج الناس إليها، وأكثرهم إفلاسا، وأكثرهم ألما ....".

معنى ذلك أن النفس الإنسانية تأمر صاحبها بالسوء، ومن بينه وأخطره أن يغرم الإنسان بالفخر، ويعجب بالشهرة، ويهيم وراء المدح والثناء، لمجرد أن بعضا من الثمار، بعضا من الخير، ظهر على يديه، فيظن أنه فاعله، وأنه مصدره، وتغويه نفسه بالفخر، وانتظار المدح والثناء من الآخرين، والحقيقة أن هذه الثمار، ليست من عمل الإنسان، ولا من مهارته، وإنما هى فعل الفاعل الحق، المصدر الحق، الله تبارك وتعالى، وينبغى على المرء، الذى يظهر الحق تعالى على يديه، ومن خلاله بعض هذه الثمرات، بعض هذه النعم، ينبغى عليه الشكر، والتواضع والحياء

والاستغفار والاستهداء، ينبغى عليه شكر من أظهر هذه النعم، والتواضع له عز وعلا، والحياء منه، فليس للإنسان أى فضل ومزية، كلا وحاش لله، "بل قد أعطيت تلك الثمرات له، لأنه أحوج الناس إليها، وأكثرهم إفلاسا، وأكثرهم تألما".

وفى الإنسان - وكما يذهب النورسى - قابلية عظمى للخير، وقابلية عظمى للشرب، وهو - الإنسان - يستطيع الأولى، أى يستطيع أن يكون خيرا، ويستطيع الثانية، أى أن يكون شريرا، وذلك بما من الله تعالى بنعمة التكليف وحمل الأمانة، وشرفه بها، وسمى بها منزلة فوق كل الكائنات، يقول شيخنا النورسى:

"إن فى الإنسان جهتين، الأولى، جهة الإيجاد والوجود والخير والإيجابية والفعل، والأخرى جهة التخريب والعدم والشر والسلبية والانفعال، تتمثل الأولى فى قبوله الخير الوارد من الخير المطلق، وفى إيمانه بالله وحده، وعبوديته له تعالى وحده، فإذا ما فعل الإنسان ذلك فاز بموقع مرموق فوق جميع المخلوقات، وتتمثل الجهة الثانية، فى استنكاف العبد من العبودية وتجاهلها، وتباهيه بقدرته وأنانيته، وتخليه عن الدعاء والتوكل، وتكبره، وهنا يستحق احتقار جميع الكائنات وازدرائها واستهجانها، بل إن تباهى الإنسان بقدرته وأنانيته إهانة للإنسانية وترذيل لها: تلك التى جعل لها الحق تعالى مقاما عاليا رفيعا، ووظيفة سامية حين شرفها بحمل الأمانة، بالتكليف، بالعبودية له تعالى.

وإذا ما تخلى الإنسان عن أنانيته، وترك اتباع هوى النفس، واكتمل عبدا لله تعالى تائبا مستغفرا ذاكرا له سبحانه، "فسيكون مظهرا للآية الكريمة: (يبدل الله سيئاتهم حسنات)، فتنتقل القابلية العظمة عنده للشر، إلى قابلية عظمة للخير، ويكتسب قيمة أحسن تقوم، فيحلق عاليا إلى أعلى عليين.

وهكذا يقوم شيخنا - وينصح كلا منا بذلك - نفسه الأمارة السوء، تلك النفس الجاهلة المتفاخرة المغرورة المرائية المعجبة بنفسها، ويعود بها إلى التحليق عاليا إلى أعلى عليين، بالشكر والتواضع والحياء والاستغفار والاستهداء، وفى كلمة واحدة، فى تمام العبودية للحق تبارك وتعالى.

فالإنسان هو منبع الشرور الأخلاقية، وبالتالى وجب عليه إصلاح أنانيته التى هى مصدر لمصائب ومعاصى كثيرة، أشنعها وأكثرها سوء المصيبة الدينية، والتى تتمثل فى الكفر سبب كل الشرور، يقول النورسى:

"المصيبة الحقيقة هى المعيبة الدينية"، "ذلك لأن الكفر شر وسوء وتخريب وعدم تصديق، ولكن هذا الشر والسيئة الواحدة تتضمن تحقيرا للكون بأجمعه، وإهانة للأسماء الإلهية، وسخرية من الإيمان بأكمله، ذلك لأن الكفر يجر التجليات إلى العبث".

والإيمان، يمثل العلاج من هذه المصيبة - وغيرها - على المستوى النفسى وعلى المستوى الكونى، والمؤمن هو الإنسان الذى وضع كل شىء، وحتى موقعه فى الوجود على المستوى الكونى، فى مكانه الصحيح، و "مادمنا نملك نعمة كبيرة لا تحد ونعمة ثمينة جدا وقيمة جدا مثل نعمة الإيمان، إذن فأهلا بكل شىء، أهلا بالشيخوخة وبالمرض، وأهلا بالموت والوفاة"، ومع حلاوة الإيمان والرضا والقناعة يجب أن نمزق "الأنانية التى تغذيها النفس الأمارة، ونظهر "هو".

وهكذا فأنت تجد أن الوجود - عند النورسى - كمال ونور، هو الله تعالى الواجب الوجود، والقادر المطلق، والعالم المطلق والصانع ذو الجلال والأكرام، ثم تأتى الأسماء الإلهية الحسنى، "فإذا نظرنا من زاوية الحقيقة نرى أن الكمال والجمال يعود إلى الأسماء الإلهية الحسنى وإلى نقوشها وجلوتها، فمادامت هذه الأسماء باقية وجلواتها دائمية، إذن فلابد أن تجدد

على الدوام وتتضر على الدوام وتجمل إذن فهى لا تتجه نحو العـــدم ونحـــو الفناء، بل ربما كانت فى تغير وتبدل نسبى"،

وتجدر الإشارة هنا إلى أن النورسى يفترق عـــن القـــائلين "بوجـــود الوجود"، ذلك لأنه ما دام يرى وجودا حقيقيا للأشياء، ويرى إثباتا معينا لـــهذا الوجود، أى وجودا نابعا من قدرة القادر الأزلى، لذا يقول:

"كل شىء هو" ليس سحيحا، فالصحيح هو :كل شىء منه" ولذا فـــإن كل ما يشاهد فى هذا الكون من اللطائف والمحاسن، وكـــل أنـــواع الكمـــال والاشتياقات والانجذابات وكل الأشـــواق والـــتراحم إنمـــا هـــى "معـــانى" و "مضامين" وكلما معنوية تظهر بالضرورة وبالبداهة تجليات ألطاف وإحســـان وكرم صانع هذه الكائنات ذى الجلالة، للقلب وتفتح عين العقل"،

د - الإرادة الإنسانية بين القدر والجزء والاختيارى :

١ - الإنسان حر فى نطاق رعاية القدر :

احترم النورسى إرادة الإنسان، ونظر غليها - كحقيقة كل نظراتـــه - نظرة قرآنية وسطية، فهو لم يلغها، وهو أيضا لم يبالغ فـــى قدراتـــها حتـــى تتحدى - أو هكذا يتمهم البعض - الضرورات القدرية، فهى - إرادة الإنســـان - إرادة جزئية، يمكن تقويتها بالإيمان، وبممارسة التدريب الإرادى الخـــاص بالامتناع عن السلوك الفطرى المباح، والتدرب علـــى الأعمـــال الإيجابيـــة، والتكيف مع الصبر على الطاعة والبلاء، ونجده يحذر من اليـــأس والقنـــوط والطمع وحب الظهور والخوف والحزن والاســـتعجال والاســـتبداد بـــالرأى والتقليد والتسويف والراحة والإسراف والرياء والعجب والأنانية،

والإنسان - فى رسائل النور - هو الصفة الإلهيـــة للخـــالق ســـبحانه وتعالى، وهو أرقى معجزة من معجزات قدرته وألطفها، حيث خلقه البـــارئ

مظهرا لتجليات أسمائه الحسنى، وجعله مدارا لجميع نقوشه البديعة جلت عظمته، فصيره مثالا مصغرا ونموذجا للكائنات بأسرها، ولذلك فإن الإنسان هو الثمرة النهائية لشجرة الخلق، وللسبب ذاته جعل الله تعالى الإنسان مركزا للكون ومحورا، بل سخر له الكون بتنظيم أنواع النعم المبثوثة فى الكائنات وربطها بأوامر المنافع التى تحض الإنسان، من منطلق أنه من غير المعقول أن يترك الصانع الحكيم - تعالى - الإنسان سدى، وهو الذى خلقه، أعظم نتيجة للسموات والأرض، وأكمل ثمرة من ثمرات العالم، ومن غير المعقول أن يتركه للأسباب والمصادفات، وهو - الإنسان - يملك أجهزة يتمكن بها تقدير وتثمين خزائن رحمته الواسعة، وهو مخلوق على صورة خليفة فى الأرض، يملك من الأجهزة الحساسة ما يتمكن بها من قياس أدق دقائق تجليات أسماء خالقه الحسنى.

وتحترم "رسائل النور" حرية الإرادة البشرية، فى نطاق رعاية القدر، وعندما يتحدث النورسى عن القدر، لا يخالف المعنى المتفق عليه بين المدارس الإسلامية، غير أن معالجاته للقدر عليها مسحته الخاصة فى تناول الأمور الفكرية بتعمق وشمولية، وإخراجها من التجريدات إلى الوقائع. وموضوع القدر من الموضوعات التى حيرت أصحاب العقول منذ فجر التاريخ، سواء كانوا من الفلاسفة أو العلماء أو رجال الدين، وقد عنى بها القرآن الكريم عناية كبيرة وأورد الإشارة إليها فى آيات عديدة منها:

(وإن من شىء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم)، (وكل شىء أحصيناه فى إمام مبين)، (ما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابا مؤجلا)، (وما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك).

وينتهى النورسى إلى أن جميع الآيات القرآنية التى أشارت إلى موضوع (القدر)، تدل دلالة واضحة لا لبس فيها على أن القدر بيده كل

شيء، وأن اللوح المحفوظ مسطور فيه دقائق حياة كل إنسان من مولده إلى موته، وأن الإنسان فى تصرفاته مربوط بالقدر ومشدود بخيوط لا يراها، وفى نفس الوقت تثبت الآيات جميعها أن الإنسان مسئول عن عمله، وأنه يثاب على العمل الصالح، ويعاقب على ارتكاب السيئات، ولهذا أعدت الجنة للمتقين، والنار للمعتدين الخارجين عن النهج الإسلامى، ولكن لا يمكن أن يسأل الإنسان إلا إذا كان له قدر من الاختيار والحرية، فهناك مع القدر الثابت الوجود والتصرف، حيزا لحرية الإرادة البشرية، وعلى ذلك فالمهمة تنحصر فى توجيه ذلك الحيز باستثمار الروح القرآنية٠

وإليك بعض التفصيل لرؤية "رسائل النور" فى الإرادة الإنسانية، والمستمدة من القرآن الكريم٠ يستهل النورسى رسالته الخاصة بالقدر، فى "كلماته" وهى الكلمة السادسة والعشرون بقوله:

"إن القدر والجزء الاختيارى جزءان من إيمان حالى ووجدانى، يتبين نهاية حدود الإيمان والإسلام، وليس مباحث علمية ونظرية، أى أن المؤمن يعطى لله كل شيء، ويحيل إليه كل أمر، وما يزال هكذا حتى يحيل فعله ونفسه إليه، ولكى لا ينجو فى النهاية من التكليف والمسؤولية يبرز أمامه الجزء الاختيارى قائلا له: "أنت مسؤول، أنت مكلف"٠

ونتابع قراءة نص النورسى:

"أجل! إن القدر والجزء الاختيارى هما فى أعلى مراتب الإيمان والإسلام، قد دخلا ضمن المسائل الإيمانية، لأنهما ينقذان النفس الإنسانية، فالقدر ينقذها من الغرور، والجزء الاختيارى ينجيها من الشعور بعدم المسؤولية، وليأمن المسائل العلمية والنظرية التى تفضى إلى ما يناقض سر القدر، وحكمة الجزء الاختيارى كليا بالتشبث بالقدر للتبرئة من مسئوولية

السيئات التى اقترفتها النفوس الأمارة بالسوء، والافتخـــار بالفضـــائل التـــى أنعمت عليه والاغترار بها وإسنادها إلى الجزء الاختيارى"٠

ونحن واجدون فى هذا النص رؤية واضحة وعميقة لمســـألة القــدر والاختيار، من بين ملامحها:

إن مسائل القدر والاختيار من المسائل الإيمانية المهمة، لأنهما ينقـذان النفس البشرية، فالقدر ينقذها من الغرور، لأن الله تعالى خالق الإنسان وخالق فعله، وإرادة الإنسان ليست مستقلة عن الإرادة الإلهية، ويحدثنا النورس عــن بعض الهاءات الآية القرآنية الكريمة "ما أصابك من حســـنة فمــن الله ومـــا أصابك من سيئة فمن نفسك"٠

"إن ما تقتضيه النفس دائما أنها تنسب الخير إلى ذاتها، مما يســـوقها هذا إلى الفخر والعجب، فعلى المرء أن لا يـــرى مـــن نفســـه إلا القصـــور والنقص والعجز والفقر، وأن يرى كل محاسنه وكمالاته إحسانا مـــن فـــاطره الجليل، ويتقبلها نعما منه سبحانه فيشكر عندئذ بدل الفخر، ويحمد بدل المـــدح والمباهاة"٠ وتوصل شيخنا النورسى إلى أن نوازع الخير فى النفس البشـــرية مردها فى الغالبية الغالبة منها إلى القدر، وقد استثمر فى دعوة النفس الخـــيرة إلى التواضع والبعد عن الغروب وزيادة الاعتداد بالنفس الــــذى إذا زاد قـــد يخرجها عن طاعة الله، ويدفعها إلى الطغيان والخطأ، بينمـــا نـــوازع الشـــر والرذيلة فى أعماق هذه النفس ودوافعها ذاتية، وتنطلق النفس إليها مستغلة مـــا يتاح لها من حرية تستوجب مسئوليتها، واستثمر ذلك فى دفع النفس المخطئـــة إلى التوبة لضمان عدم العودة إلى ارتكاب السيئات، وكان تخريجه هذا منهجا تربويا رائعا٠

واستمع إلى جميل عبارته التى يقول فيها:

"إن الذى يعرف (أنا) على طبيعتها وعلى وجهها الصحيح، ويلزمها حدها، يدخل تحت بشارة (قد أفلح من زكاها)، إذا نسى (أنا) حكمة خالقه معتقدا فى نفسه إنه المالك، فقد خان الأمانة، ودخل ضمن النذير الإلهى (وقد خاب من دساها)٠

وتأمل - أيضا - عبارته البالغة الوضوح، يقول:

"إن الله تعالى لما خلق الخيز المحض أعنى الملائكة، والشر المحض أعنى الشياطين، وما لا خير عليه ولا شر أعنى البهائم، اقتضت حكمة الفياض المطلق وجود القسم الرابع الجامع بين الخير والشر، إن انقادت القوة الشهوية والغضبية للقوة العقلية فاق البشر على الملائكة بسبب المجلهدة، وإن انعكس القضية صار أنزل من البهائم لعدم الضرر"٠

وهكذا يضع النورسى من أسس التربية الإسلامية، محاربة شهوات النفس وطموحاتها، سبيلا لتطويعها للعمل الصالح، وهى عودة حقيقية وعملية إلى أسلوب القرآن الكريم فى تربية النفس البشرية٠

والمحصلة لكل ما تقدم، أن المؤمن الكامل، المطمئن قلبه، يفوض أمر الكائنات كلها، ونفسه كذلك، إلى الله سبحانه وتعالى، فيتحمل المسؤولية، مستندا إلى الجزء الاختيارى الذى يعتبره مرجعا للسيئات، وينظر إلى القدر فى الحسنات والفضائل الصادرة عنه، لئلا يأخذه الغرور، فيشكر ربه بدل الفخر، ويرى القدر فى المصائب التى تنزل به فيصبر٠

ومن بين ملامح رؤية النورسى الواضحة والعميقة لمسألة القدر والاختيار، أن الجزء الاختيارى، ينجى الإنسان من الشعور بعدم المسؤولية، لأن الله تعالى لما كلفه خيره، إذ أن التكليف لا يكون بلا اختيار، وهو - الجزء الاختيارى - لا ينافى القدر، بل القدر يؤيد الجزء الاختيارى، لأن

القدر نوع من العلم الإلهى، وقد تعلق العلم الإلهى باختيارنا، ولهذا يؤيد الاختيار ولا يبطله، فكل شيء - كبيرا أو صغيرا - يدخل فى دائرة الوجود، فهو بقدر الله تعالى، والقدر هو علم الله تعالى، بما يقع فى ملكه.

وهنا يصل بنا شيخنا إلى مسألة عقائدية كلامية ذات أهمية جليلة لدى العلماء المحققين، وتمثل أعمق وأعضل مسألة لى القدر، وهى كيف يمكن التوفيق بين القدر والجزء الاختيارى.

وتقدم لنا رسائل النور حلا لهذه المعضلة يتمثل فى التالى:

أن عدم علمنا بكيفية التوفيق - بين القدر والجزء الاختيارى - لا يدل على عدم وجوده، وأن كل إنسان يشعر بالضرورة أن له إرادة واختيارا فى نفسه، وأن القدر يؤيد الجزء الاختيارى، لأن القدر نوع من العلم الإلهى، وقد تعلق العلم الإلهى باختيارنا، ولهذا يؤيد الاختيار ولا يبطله.

وتدخلنا رسائل النور - وهذه إحدى سماتها التى تتميز بها - فى حوار مع بعض الفرق الكلامية التى تناولت هذه المسألة، وتقدم رأيا تتميز به عن هذه الفرق، حين ترى أن القدر يتعلق تعلقا واحدا بالسبب وبالمسبب معا، فالإرادة تتعلق مرة بالمسبب ثم بالسبب مرة أخرى، أى أن هذا المسبب سيقع بهذا السبب، لذا يجب ألا يقال: ما دام موت الشخص الفلانى مقدرا فى الوقت الفلانى، فما ذنب مني رميه ببندقية بإرادته الجزئية؟ إذ لو لم يرمه لمات أيضا؟

ويوضح لنا شيخنا النورسى لم يجب ألا يقال ذلك، يقول:

"لأن القدر قد عين موته ببندقية ذاك، فإذا فرضت عدم رميه، عندئذ تفرض عدم تعلق القدرة فبم تحكم إذن على موته، إلا إذا تركت مسلك أهل السنة والجماعة، ودخلت ضمن الفرق الضالة التى تتصور قدرا للسبب

وقدرا للمسبب، كما هو عند الجبرية، أو تنكر القدر كالمعتزلة أما نحن أهـــل الحق فنقول:

لو لم يرمه، فإن موته مجهول عندنا، أما الجبرية فيقولون، لـــو لـم يرمه لمات أيضا، بينما المعتزلة يقولون، لو لم يرمه لا يموت"٠

٢ - الأسباب لا تأثير لها إيجادا ولا خلقا :

تظهرنا "رسائل النور" على أن الأسباب لا تعمل كيفما تشاء، حســب هواها وبلا بصيرة، بل تقوم بمهمتها وفق أمر يفرض عليها من الخالق عــز وعلا، ويدعونا النورسى إلى تأمل قوله تعالى: (ولو شاء الله لذهب بســمعهم وأبصارهم) فيقول:

تأمل (شاء) تجد أنها إشارة إلى أن الرابط بين السبب والمسبب إنمـــا هى المشيئة والإرادة الإلهية، فالتأثير للقدرة، وما الأسباب إلا حجاب العـــزة والعظمة لئلا تباشر يد القدرة بالأمور الخسيسة فـــى ظـــاهر نظـــر العقـــل، والتصريح بلفظة (الله) إشارة إلى زجــر النـــاس عـــن الإبتـــلاء بالأســـباب والانغماس فيها، وأيضا لدعوة الأذهان إلى رؤيـــة يـــد القـــدر خلـــف كـــل الأسباب٠

وأما (لذهب) فإشارة إلى أن الأسباب ليست مسلطة ومسئولية علـــى المسببات، حتى إذا رفعت بقيت المسببات فى جوف العـــدم يلعـــب بـــها يـــد التصادف وتشتتها بالاتفاق، بل يد القدرة حاضرة خلف الأسباب، فـــ (لذهـــب) رمز إلى ا، الحواس الخمس الظاهرة ليست متولدة من الطبيعة، ولا لازمـــة لتجاويف السمع والبصر، بل إنما هى هداياه تعالى وعطاياه، وما التجـــاويف والأسباب إلا شرائط عادية٠

ويعطينا النورسى أمثلة على أن الأسباب تقوم بمهمتها وفق أمر يفرض عليها، منها - أى من هذه الأمثلة - أى الآية الكريمة (قلنا يانار كونى بردا وسلاما على إبراهيم)، تبين معجزة سيدنا إبراهيم عليه السلام، ومن إشاراتها اللطيفة، أن النار - كسائر الأسباب - ليس أمرها بيدها، فلا تعمل كيفما تشاء حسب هواها وبلا بصيرة، تقوم بمهمتها وفق أمر يفرض عليها، فلم تحرق سيدنا إبراهيم لأنها أمرت بعدم الحرق، وأن للنار درجة تحرق ببرودتها، أى تؤثر كالاحتراق، فالله سبحانه يخاطب البرودة بلفظة "سلاما" بأن لا تحرقى أنت كذلك إبراهيم، كما لم تحرقه الحرارة، أى أن للنار فى تلك الدرجة تؤثر ببرودتها كأنها تحرق، فهى نار وهى برد.

مثال آخر على أنه لا تأثير للأسباب قط، عندما ألقى بسيدنا يونس بن متى - عليه السلام - إلى البحر، فالتقمه الحوت، وغشيته أمواج هائمة، فداهمته الرهبة والخوف من كل مكان وانقطعت أمامه أسباب الرجاء وأسندت أبواب الأمل، كانت مناجاته الرقيقة وتضرعه الخالص الذكى: "لا إله إلا أنت سبحانك إلى كنت من الظالمين"، واسطة نجاة ووسيلة خلاص، وسر هذه المناجاة العظيم هو، أن الأسباب المادية قد هوت كليا فى ذلك الوضع المرعب، وسقطت نهائيا، فلم ترحك ساكنا، ولم تترك أثرا، فلا ينجيه سبب، ولا يخلصه أحد، ولا يوصله إلى ساحل السلامة بأمان، إلا من بيده مقاليد الليل وزمام البحر والحوت معا، ومن يسخر كل شىء تحت أمره، حتى لو كان الخلق أجمعين تحت خدمته عليه السلام ورهن إشارته فى ذلك الموقف الرهيب، ما كانوا ينفعونه بشىء.

وكل هذا يظهر بداهة أن وراء حجاب الأسباب ربا كريما حكيما، رحيما، وأن ما نراه من أشياء ليست إلا من صنعه وإبداعه سبحانه، وأن الأسباب عاجزة عجزا تاما عن الخلق والإيجاد، إذ "كيف يتصور أن تكون

الأسباب الطبيعية البسيطة الجامدة التى لا شعور لها ولا اختيار قابلة لإيجاد الموجودات، ولاختراع أفرادها التى كل منها صنعة عجيبة من معجزات القدرة، فكل الأفراد مع سلاسلها تشهد بلسان حدوثها وإمكانها شهادة قاطعة على وجوب وجود خالقها جل جلاله.

وأما حكمة وضع الأسباب فتتمثل فى كونها حجب ومرايا تصرف القدرة الإلهية؛ واستمع إلى النورسى يقول:

"يا أيها الفاضل المنغمس فى الأسباب إن الأسباب حجاب تصرف القدرة، إذ العزة والعظمة تقتضيان الحجاب، لكن المتصرف الفعال هو القدرة الصمدانية، إذ التوحيد والجلال هكذا يقتضيان.

الفهرس

